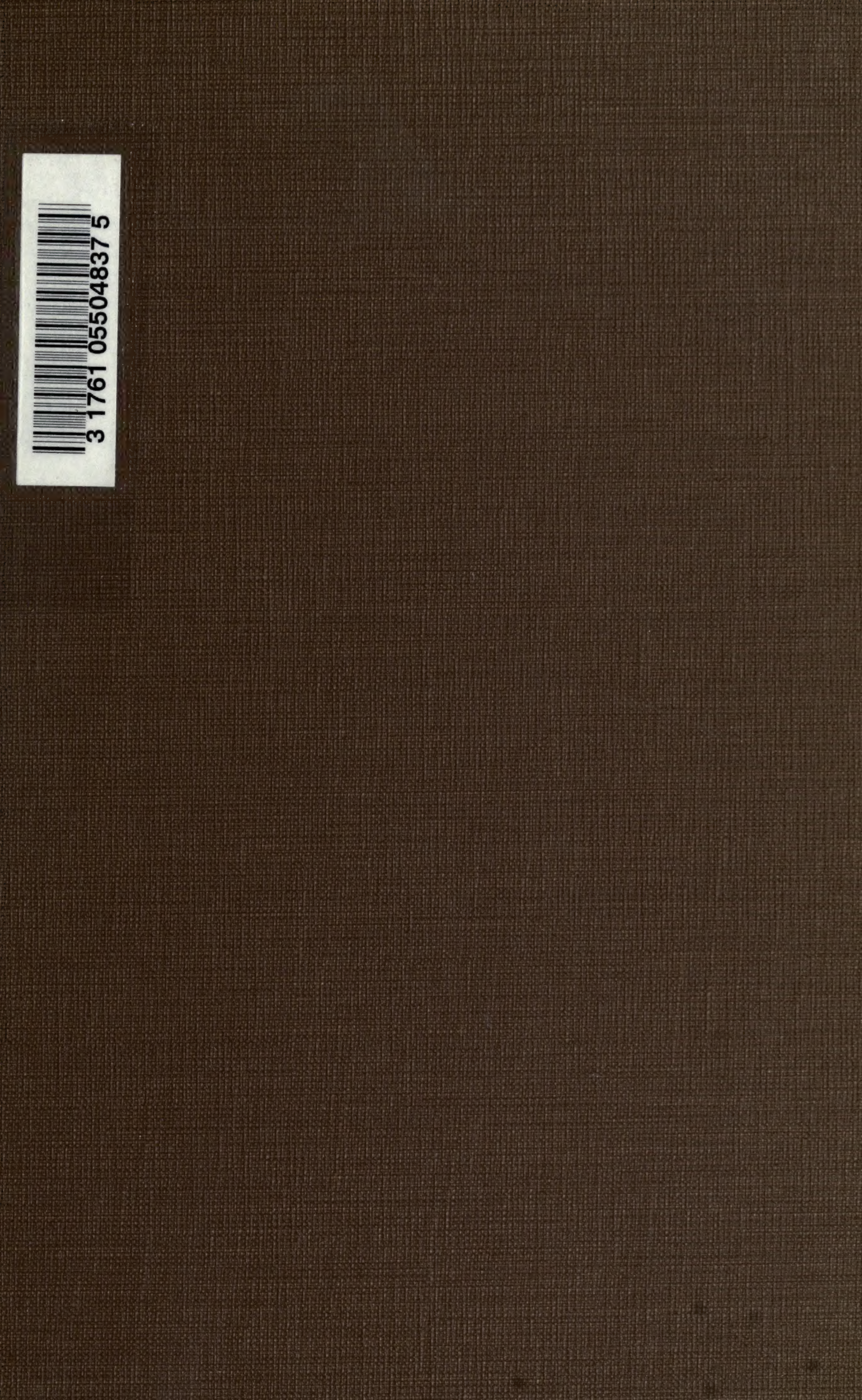
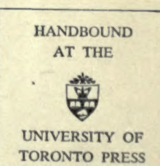

3 1761 05504837 5


HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

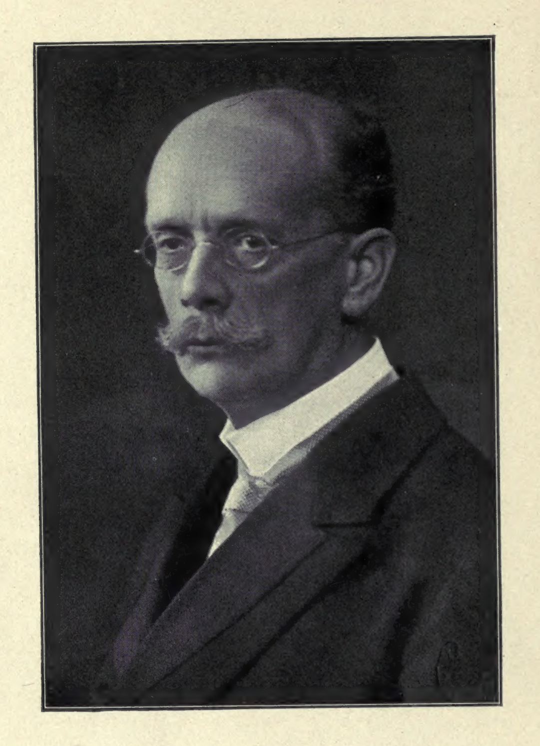
Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/festgabevonfachg00mluoft

3877

Festgabe Karl Müller

zum 70. Geburtstage.



Karl Müller.

Festgabe für Karl Müller.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Festgabe

von Fachgenossen und Freunden

Karl Müller

zum siebzigsten Geburtstag

dargebracht



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1922

BR
141
F4

Alle Rechte vorbehalten.



901696

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Verehrter Kollege und Freund!

Körperlich und geistig rüstig dürfen Sie Ihren 70. Geburtstag feiern. Milder, verklärender Sonnenschein ist nicht auf den Abend Ihres Lebens gefallen. Aber die Arbeitsfreudigkeit hat kein Schicksalschlag Ihnen rauben können. Sie stehen heute noch vor uns wie auf der Höhe Ihres Lebens, als warmes Licht Sie umflutete. Ein Menschenalter hindurch in Selbstzucht und Selbstverleugnung wissenschaftlicher Arbeit bewährt, dürfen Sie als Siebzigjähriger die Frucht in einer schöpferischen Kraft ernten, die keine Ermüdung kennt und noch wie in jüngeren Jahren in der Fülle der Aufgaben steht.

Unsere deutsche kirchengeschichtliche Wissenschaft verdankt Ihnen Großes und Unvergeßliches. Wo Sie Ihren Spaten ansetzten, haben Sie lauteres Gold sicherer geschichtlicher Erkenntnis zutage gefördert und Schächte geöffnet, die auszubeuten die Arbeit vieler nötig sein wird. Und noch mehr. Sie haben nicht nur in großen und kleineren Untersuchungen unsere kirchengeschichtliche Erkenntnis ungewöhnlich bereichert und vertieft; wir feiern in Ihnen auch den Schöpfer unserer modernen kirchengeschichtlichen Wissenschaft. Sie haben die Entsagung geübt, die Arbeitszeit eines Menschenalters einem „Grundriß der Kirchengeschichte“ zu widmen. Sie haben darauf verzichtet, Ihre ganze freie Arbeitszeit in den Dienst der Spezialforschung zu stellen. Aber auch hier ist die Entsagung reich belohnt worden. Der Anregungen, die Ihre Darstellung gegeben hat, sind so viele, daß erst ein späteres Geschlecht ganz den Gewinn wird ermessen können, den Ihre gedrängte Darstellung der breiter ausholenden Einzelforschung gebracht hat. Vor allem aber haben Sie durch Ihre Arbeit am „Grundriß“ den Grund für jede künftige Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte gelegt. Sie sind Meister der Gegenwart geworden und der Berater kommender Geschlechter unserer Wissenschaft.

Freunde Ihres Griffels im Inland und Ausland haben anläßlich Ihres 70. Geburtstages sich zusammen gefunden, um in herkömmlicher Weise Ihnen ihren Dank zu bezeugen. Der um unsere Wissenschaft verdiente Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) hat keine Opfer gescheut, uns zu ermöglichen,

diesen Dank in die Tat umzusetzen. Daß einer, selbst ein Meister seines Fachs, ein Historiker voll sprühenden Lebens und ein Forscher mit universalem Blick, unter denen fehlt, die Ihnen heute ihren Glückwunsch darbringen, beklagen wir schmerzlich. Als ich im Herbst letzten Jahres in Uppsala Harald Hjärne aufforderte, an dieser Festschrift sich zu beteiligen, sagte er sofort mit Freuden zu. Sie hätten ihn gern in unserem Kreise gesehen. Denn auch Sie beugen sich dankbar vor diesem großen schwedischen Historiker, der in seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit die große Stellung seines Volkes und Reiches in der Weltgeschichte des Abendlandes und im Austausch mit dem Osten Europas versinnbildlichte. Zum zukunftsschweren Reichstag von Västerås wollte er das Wort nehmen. Der Tod hat ihm die Feder aus der Hand genommen, ehe er sein Versprechen einlösen konnte. Sie werden mit uns über das Mare Balticum, diese im Ringen der Weltgeschichte stehende See, einen dankbaren Gruß zum Grabe des Unvergeßlichen senden und still auch des ungeschriebenen Beitrags sich erfreuen.

Ihnen aber wünschen wir, daß das Wort des Psalmisten sich an Ihnen erfüllen möge. Wir vereinigen uns in dem Wunsch, daß Ihnen noch Jahre rüstiger Arbeit als Lehrer und Forscher beschieden sein mögen und daß Ihr Leben, wenn es hoch kommt, wie bei dem heimgegangenen Hjärne die Köstlichkeit schaffender Arbeit bis in die letzten Tage schmecken dürfe.

Otto Scheel.

Inhaltsverzeichnis.

Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums.

Von

Adolf v. Harnack.

Heidnische Zeugnisse über Jesus sind oft gesammelt worden; aber die spärlichen und zum Teil versteckten Zeugnisse über die Apostel und das apostolische Zeitalter hat man bisher vernachlässigt. Im folgenden soll das zunächst in bezug auf Petrus nachgeholt werden.

1. P. Aelius Phlegon, ein Freigelassener Hadrians, hat in seinen größtenteils untergegangenen Werken — nach Gerüchten, die zu Spartian gekommen, Vita Hadr. 16, soll der Kaiser selbst ihr Autor sein [1]) — allerlei Kuriositäten zusammengehäuft und in seinen „Olympiaden" („Chronica") auch von Christlichem Notiz genommen (s. Eusebs Chronik) [2]). Diese „Olympiaden" sind in Origenes' Hände gekommen, und er hat aus ihnen (c. Cels. II, 14) folgende Mitteilung gemacht:

„Phlegon hat, ich glaube in dem 13. oder 14. Buch seiner Chronik, bei Christus die Kenntnis einiger zukünftiger Dinge eingeräumt — in Verworrenheit von Petrus sprechend statt von Jesus [3]) —, und er hat bezeugt, daß das Erzählte, wie er es gesagt hat, eingetroffen ist."

Leider hat Origenes nicht mitgeteilt, welche Jesus-Weissagungen Phlegon, der (nach Eusebius) eine gewisse Kenntnis der Evangelien besessen, irrtümlich dem Petrus zugeschrieben hat, und wir vermögen sie nicht zu erraten; aber daß ihm hier eine Verwechslung überhaupt möglich war, ist ein starker Beweis für das beispiellose Ansehen, welches Petrus in den Christengemeinden besessen

1) „Famae celebris Hadrianus tam cupidus fuit, ut libros vitae suae scriptos a se libertis suis litteratis dederit iubens, ut eos suis nominibus publicarent; nam et Phlegontis libri Hadriani esse dicuntur".

2) Auch der unechte (?) Brief Hadrians an den Konsul Servian (Vopiscus, Vita Saturn. 7 f.), der Interessantes von Christen erzählt, stammt „ex libris Phlegontis liberti Hadriani".

3) *Φλέγων ἐν ιγ΄ ἢ ιδ΄ οἶμαι τῶν Χρονικῶν καὶ τὴν περί τινων μελλόντων πρόγνωσιν ἔδωκε τῷ Χριστῷ, συγχυθεὶς ἐν τοῖς περὶ Πέτρον ὡς περὶ τοῦ Ἰησοῦ.* Man könnte das auch so verstehen, als habe er weissagende Worte des Petrus, die eingetroffen sind, auf Jesus übertragen; allein welche Worte könnten das sein, und wie hätte Origenes sagen dürfen, Phlegon bestätige die Gabe der Weissagung für Jesus, wenn er doch selbst konstatieren mußte, die Beweise seien aus dem, was Petrus zugehört, genommen?

hat. Nur unter der Voraussetzung, daß Phlegon von (römischen) Christen den Namen des Petrus als hohe Autorität immer wieder gehört hat, läßt sich das Quid pro quo erklären. „Christus" und „Petrus" müssen vor allem in Rom zur Zeit Hadrians schon untrennbar verbunden gewesen sein, wenn sie — bei einem Heiden — sogar ineinander fließen konnten.

2. Sehr wahrscheinlich bezieht es sich (nach 1. Kor. 15, 5) auf Petrus, wenn Celsus (Orig. c. Cels. II, 55) schreibt:

„Daß Jesus im Leben sich selbst nicht helfen konnte, nach seinem Tode aber auferstand und die Zeichen seiner Bestrafung zeigte und seine durchbohrten Hände — wer hat das gesehen? Ein halb wahnwitziges Weib, wie ihr selbst sagt, und wohl noch ein anderer aus derselben Schwindlerzunft, ein Mann, der entweder nach seiner Anlage ein krankhafter Träumer war und in seinem betörten Sinn Wahnerscheinungen bei sich hervorzurufen trachtete, wie es Hunderten schon begegnet ist, oder, was ich für wahrscheinlicher halte, ein Mann, der die Menschen mit dieser Gaukelei in schreckvolles Erstaunen setzen und mit dieser so handfesten Lüge anderen marktschreierischen Betrügern den Anstoß geben wollte" [1]).

Celsus schwebt hier zweifelsohne eine ganz bestimmte Persönlichkeit vor; vergleicht man die Urteile des Porphyrius über Petrus (s. u.), so kann schwerlich ein anderer als er gemeint sein. Dann aber ist klar, daß sich Celsus psychologisch eingehend mit der Person des Petrus beschäftigt hat. Er bietet in sorgfältiger Fassung eine doppelte Beurteilung, hält aber selbst die zweite für wahrscheinlicher: entweder war Petrus ein krankhafter Träumer, der nach Wahnerscheinungen trachtete [2]), oder er war ein höchst gefährlicher Schwindler, dem es gelungen, andere Schwindler hervorzurufen. In dem letzteren Urteil zeigt sich, wie bei Phlegon, der Eindruck der Bedeutung der Wirksamkeit des Petrus: er hat die große schreckvolle Lüge in die Welt gesetzt und geht den übrigen christlichen Missionaren und Lehrern als der erste voran. Immerhin aber bedeutet es etwas, daß Celsus auch den Blick des Psychiaters auf Petrus gewendet hat und von diesem Standpunkt eine feine Charakteristik bietet; man beachte besonders die Unterscheidung und die Zusammenstellung von *κατά τινα διάθεσιν* und *κατὰ τὴν βούλησιν*.

3. Porphyrius hat sich in seinem großen Werk gegen die Christen [3]) eingehend mit Petrus beschäftigt. Zwar macht er es aus Anlaß von Gal. 1, 16 (Nr. 20) Paulus zum Vorwurf, daß er sich nicht gleich nach seiner Bekehrung mit Petrus (und den anderen Aposteln) besprochen und daß er ihn Gal. 5, 10

1) *Καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, ἤτοι κατά τινα διάθεσιν ὀνειρώξας καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν δόξῃ πεπλανημένῃ φαντασιωθείς, ὅπερ ἤδη μυρίοις συμβέβηκεν, ἤ, ὅπερ μᾶλλον, ἐκπλῆξαι τοὺς λοιποὺς τῇ τερατείᾳ ταύτῃ θελήσας καὶ διὰ τοῦ τοιούτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν.*

2) Celsus dachte gewiß an die Verklärungsgeschichte und an die Vision Apostelgesch. 10, auch an Apostelgesch. 12.

3) Vgl. meine Schrift: Porphyrius, „Gegen die Christen", 15 Bücher (Zeugnisse, Fragmente und Referate), 1916. Die im Text zitierten Nummern beziehen sich auf die in diesem Werk gesammelten Porphyrius-Fragmente.

versteckt angegriffen habe (Nr. 22)[1]; aber er beurteilt Petrus doch aufs ungünstigste, eben weil er ihm „ecclesiarum princeps" (Nr. 21), *κορυφαῖος καὶ πρῶτος τῶν μαθητῶν* (Nr. 23), *πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν* (Nr. 26) und angeblicher *ὑποφήτης τοῦ θείου στόματος* (l. c.) ist, dem die *ἐξουσία τῆς κορυφῆς τῶν πραγμάτων* übertragen worden sei (Nr. 23). Petrus, so behauptet Porphyrius, hat sich in Antiochien in einem schweren Irrtum, der aber letztlich aus der Furcht stammte und sich als Heuchelei darstellte (Nr. 26), befunden (Nr. 21); er ist von Jesus selbst „Satan" genannt und als Hauptfrevler weggeschickt worden (Nr. 23); er hat unzählige Male in Gesinnungslosigkeit hin- und hergeschwankt ohne feste Ueberlegung — „er, der einer armseligen Sklavin wegen in eine schreckliche Furcht geriet, er, der dreimal einen Meineid schwor, obgleich ihn durchaus keine große Not bedrängte" (l. c.). Daß er zahlreicher Sünden schuldig gewesen ist, folge aus Matth. 18, 22 (Nr. 24; inwiefern?); sein Verhalten gegenüber Malchus sei eine offene Uebertretung des Gebots Christi (l. c.), und noch schlimmer sei sein Auftreten gegen Ananias und Sophira, die er gemordet habe (Nr. 25); aus dem Gefängnis sei er feige entflohen und habe die Hinrichtung seiner Wächter verschuldet; kurz er habe in jeder ernsten Situation versagt (Nr. 26); ein Weib habe er auf seinen Reisen mit sich umhergeführt, sein Leben nach dem Willen der Menschen eingerichtet und sei durch unzählige Vergehungen seelisch erstickt gewesen (l. c.); Paulus habe ihn daher auch als Pseudoapostel und trügerischen Arbeiter beurteilt (Nr. 26).

Diese nicht absolut unwahre, aber gehässige Beurteilung steht bei Porphyrius im Dienste der Absicht, an Petrus das ganze Christentum zu diskreditieren[2], und hier ist es nun geschichtlich für die Zeit, in der Porphyrius schreibt, von Wichtigkeit festzustellen, wie hoch er die Stellung des Petrus einschätzt; denn das ist der Reflex des Urteils der römischen Gemeinde. Von ihr her weiß er, sowohl daß Petrus in Rom gekreuzigt worden ist (Nr. 26. 36), als auch daß sich Matth. 16 und Joh. 21 für ihn verwirklicht hat, und daß der „Himmelsschlüssel-Mann" die *ἐξουσία τῆς κορυφῆς τῶν πραγμάτων* in der Kirche besitzt. Das ist ein unverächtliches Zeugnis! So beurteilten, von der Kirche instruiert, um d. J. 300 auch Nicht-Christen die Stellung des Petrus! Daher glaubten sie, daß in dem Urteil über Petrus das Urteil über die ganze Christenheit gefällt ist. — Aus einer (römischen) Quelle (*ἱστορεῖται*) hat Porphyrius aber auch erfahren[3], was wir sonst nicht wissen, was sich aber zu unsern Vermutungen gut fügt, daß Petrus in Rom „nicht einmal wenige Monate die Schafe geweidet

1) Auch in Gal. 1, 1 steckt nach Porphyrius ein versteckter Angriff des Paulus gegen Petrus („nicht von Menschen").

2) Angesichts der Ueberlieferung, daß Jesus diesem schlimmen Petrus die Himmelsschlüssel verliehen hat, wird Porphyrius auch in seinem relativ günstigeren Urteil über Jesus erschüttert.

3) Carl Schmidt vermutet (Texte und Unters. Bd. 24, 1 S. 167 ff.) aus den „Acta Petri".

habe" [1]). Eine höchst kostbare Nachricht, die wir dem wenigen Sicheren, was wir über die spätere Geschichte des Petrus wissen, hinzufügen dürfen [2]). Es ist die wichtigste geschichtliche Angabe in dem ganzen großen Werk des Porphyrius gegen die Christen.

4. Julian in seiner Streitschrift gegen die Galiläer [3]) hat das abschätzige Urteil des Porphyrius über Petrus wiederholt; Cyrill (p. 325 c), sein Gegner, berichtet: „Julian verspottet den Auserwählten unter den hl. Aposteln, Petrus, nennt ihn einen Heuchler und behauptet, Paulus habe ihn überführt als einen, der bald nach den hellenischen Bräuchen, bald nach denen der Juden leben wolle." Julian, der relative Judenfreund, macht ferner dem Petrus (zu Apostelgesch. 10) einen schweren Vorwurf daraus, daß er die ATlichen Speisegesetze abgetan habe. „Wenn das Schwein seit dem Gesicht des Petrus die Eigenschaft des Wiederkäuens angenommen hat, so wollen wir dem Petrus folgen; hat dieser aber fälschlich vorgegeben, die erwähnte „Offenbarung", um mich eurer Redeweise zu bedienen, oben auf dem Hause des Gerbers geschaut zu haben, dürfen wir dann bei so wichtigen Dingen so leicht zum Glauben geneigt sein (daß Gott selbst sein Gesetz abgeschafft habe)" [4])? Wichtiger als dies ist noch Folgendes. Julian schreibt [5]):

„Ihr seid so elend, daß ihr nicht einmal dem treu bleibt, was die Apostel euch überliefert haben; auch dies haben die Nachkommen in noch größeres Uebel und ärgere Gottlosigkeit verkehrt. Jesum wenigstens hat weder Paulus noch Matthäus noch Lukas noch Markus Gott zu nennen gewagt. Vielmehr hat sich zuerst der wackere Johannes erkühnt, diese Bezeichnung zu gebrauchen, da er bemerkte, daß bereits eine große Menge in vielen griechischen und italischen Städten von dieser Krankheit ergriffen sei und da er meines Erachtens hörte, daß selbst die Gräber des Petrus und Paulus verehrt würden, zwar heimlich, aber er hörte doch davon".

Eine törichtere Kombination läßt sich kaum denken; aber wie bedeutend und allgemein (auch den Heiden) bekannt muß bereits die Verehrung der Gräber der Apostelfürsten zur Zeit Julians gewesen sein, wenn er auf den Gedanken verfallen konnte, Johannes habe die theologia Christi eingeführt, um dem Erlöser seine Stellung über Petrus und Paulus zu wahren! Doch kann man sich nach dem, was schon aus Phlegon (s. o.) über das Ansehen des Petrus in Rom hervorgeht, über diese weitere Entwicklung des Petruskultus nicht wundern.

---

1) Nr. 26: *Ὅμως ἱστορεῖται μηδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι.*

2) Die Nachricht ist m. E. unerfindbar; wer in der römischen Christengemeinde sollte ein Interesse daran gehabt haben, die Wirksamkeit des Petrus in Rom so kurz zu bemessen? Uebrigens zeigt auch I. Clem. 5, daß man in Rom von der Geschichte des Petrus — abgesehen von seinem Märtyrertod in der Stadt — nichts Spezielles wußte.

3) C. J. Neumann, Juliani Imp. libr. c. Christianos quae supersunt, 1890.

4) Cyrill p. 314, s. auch p. 351 A.

5) Cyrill p. 327.

5. Augustin schreibt (de civit. dei XVIII, 53)[1]): „Die Götzenverehrer haben erdichtet, durch Antworten der Dämonen sei die Zeit bestimmt worden, wie lange die christliche Religion dauern werde; denn da sie sahen, daß sie durch so viele und so schwere Verfolgungen nicht vernichtet werden konnte, sondern durch diese vielmehr wunderbaren Zuwachs erhielten, ersannen sie, ich weiß nicht was für griechische Verse, als seien sie Jemandem auf Befragen durch ein Gottesorakel mitgeteilt worden, in denen sie zwar Christus an solch gotteslästerlichen Frevel unschuldig sein lassen, aber dem Petrus aufbürden, er habe durch Zauberei bewirkt, daß der Name Christi 365 Jahre lang verehrt werde, welche Verehrung sodann nach Ablauf der erwähnten Anzahl von Jahren unverweilt ein Ende nehmen werde." Augustin macht zunächst einige treffende Einwendungen und fährt dann fort: „Was sind das für Götter, welche solches vorhersagen, aber nicht abwenden können, und welche einem Zauberer und einem Zauberfrevel, bei welchem, wie sie sagen, ein einjähriger Knabe getötet, in Stücke geteilt und unter verruchtem Hokuspokus begraben wurde, also unterlagen, daß sie eine ihnen feindliche Sekte so lange Zeit hindurch erstarken ließen? . . . . Nicht irgendeinem Dämon, sondern Gott, sagen jene Verse, habe Petrus durch magische Kunst dies abgerungen." Augustin konstatiert sodann (c. 54), daß das Jahr schon vorübergegangen, welches die angebliche Weissagung angegeben hatte. Er rechnet von der Auferstehung und nimmt an, daß schon beim Pfingstfest der Zauber des Petrus gewirkt haben müsse, also reichten die 365 Jahre bis zum Konsulat des Honorius und Eutychianus; unter dem folgenden Konsulat hätte also die christliche Religion untergehen müssen, aber gerade in diesem Jahr seien in Karthago die Tempel der Götzen durch die Statthalter des Kaisers Honorius zerstört worden; seitdem seien ungefähr 30 Jahre verflossen; in ihnen sei die Verehrung des Namens Christi noch gewachsen, zumal nachdem viele von denjenigen Christen geworden sind, welche, weil sie jene Weissagung für wahr hielten, vom Glauben zurückgehalten wurden. „Wir, die wir Christen sind und heißen, glauben also nicht an Petrus, sondern an den, an welchen Petrus glaubte . . . Christus, der Meister Petri in der Lehre, die zum ewigen Leben führt, er ist auch unser Meister."

Dieses merkwürdige, in griechischen Versen angeblich auf Befragen gegebene Orakel, nach welchem die christliche Religion ihre Erstarkung und Ausbreitung einzig dem Petrus verdankt, der durch einen ruchlosen Zauber (der alte Vorwurf des religiösen Kindermords taucht wieder auf) der weltlenkenden Gottheit dies abgerungen habe, ist m. W. sonst nicht bekannt[2]), obgleich es bei den Heiden in Ost und West eine weite Verbreitung gehabt haben muß. Sein Verfasser ist in den Kreisen der schlimmsten Fanatiker des dunkelsten Heidentums zu suchen. Die Zeit der Abfassung läßt sich nicht sicher feststellen;

1) L. XXII, 25 blickt Augustin auf diese Stelle zurück.
2) Mit den auf das Christentum bezüglichen Orakeln bei Porphyrius hat es nichts zu tun.

man denkt sofort an die Zeit des Maximinus Daza und an die abgefeimten literarischen Fälschungen gegen das Christentum, die damals verübt worden sind; man denkt auch an die Zeit Julians. Aber in beiden Fällen erscheint durch das Orakel der Zeitpunkt des Untergangs des Christentums noch immer so weit herausgerückt (Mitte des letzten Jahrzehnts des 4. Jahrh.; oder rechnet das Orakel etwa von der Geburt Christi an? dann dürfte es aus der Zeit Julians stammen), daß der fanatische Christenfeind nicht hoffen konnte, seine heidnischen Brüder mit dieser Weissagung wirklich zu befriedigen. Wahrscheinlicher ist es daher, daß die Weissagung erst aus der Zeit des Kaisers Theodosius stammt, hervorgerufen von der Wut über die scharfen Edikte dieses Kaisers gegen das Heidentum. Die bedeutungsvolle Zahl „365" legte sich hier nahe, wenn man sich in den Jahren 385—395 befand und vom Beginn des apostolischen Zeitalters rechnete, und konnte zur Unterstützung der Weissagung dienen. Aber dem sei wie ihm wolle: von ausgezeichnetem Interesse ist, daß von einem Zauber des Petrus — nicht des Paulus! — die Kraft und die gesamte Verbreitung des Christentums abgeleitet wird. Wie stark muß die Petrusverehrung in der Kirche gewesen sein und wie kräftig muß sie das heidnische Bild von der Bedeutung des Petrus bestimmt haben, wenn so erzählt werden konnte! Jesus erscheint hier, die Erfolge der Kirche auf Erden betreffend, ausgeschaltet; auch Paulus ist ausgeschaltet; Petrus allein hat den Erfolg bewirkt. Es ist dieselbe Zeit, in der Theodosius urbi et orbi von Thessalonich aus verkündigt hatte, daß alle Untertanen die Religion annehmen sollen, welche Petrus überliefert hat, und in der sich dann unter Eugenius eine heidnische Reaktion erhob.

Phlegon im Zeitalter Hadrians verwechselt Jesus und Petrus; unser heidnisches Orakel läßt Petrus als den erscheinen, dem alle Erfolge der Kirche gebühren: Beide Zeugnisse, durch fast drei Jahrhunderte getrennt, gehören zusammen und zeigen, daß die heidnische Petruslegende, von der christlichen hervorgerufen, diese noch weit übertrumpft hat! Es sind vor allem die apokryphen Apostelgeschichten gewesen, welche die Apostel als große Zauberer dargestellt haben, die das Unglaublichste zu tun vermochten. Das heidnische Urteil gibt hier die Quittung für diesen literarischen Unfug!

Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert.

Von

Adolf Jülicher.

Die mühevolle Arbeit an der Wiederherstellung der Bischofslisten der alten Kirche ist noch in keinem Punkte, nicht einmal bei Rom, vollkommen fertig: diese Tatsache ist wohl ebenso bekannt wie die Wichtigkeit einer Nachprüfung und Ergänzung des bisher Geleisteten. Für die Patriarchen Alexandriens schien der Tübinger Historiker Alfred von Gutschmid, dies Muster von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, Abschließendes geboten zu haben, als 1890 nach seinem Tode in Band II seiner „Kleinen Schriften" S. 395 bis 525 das „Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien" das Licht der Welt erblickte. Aber während die Einen seitdem die dort gewonnenen Daten wie unerschütterlich Gesichertes übernehmen, fahren andere fort, nach ihren Berechnungen, manchmal auch nur auf Grund älterer Forschung, für Ordination und Tod jener Patriarchen andere Daten zu nennen, mit dem Ergebnis, daß im 6. und 7. Jhdt. nicht für einen einzigen Bischof Alexandriens einstimmige Datierung sich durchgesetzt hat; oft handelt es sich sogar um beträchtliche Schwankungen. Dies Resultat fällt nicht nur der Mangelhaftigkeit unserer Quellen zur Last, gerade für Alexandrien sind diese gar nicht so übel, sondern teils liegen Fehler in der Methode vor, teils wird das Material nicht vollständig herangezogen, oder wenn das geschieht, mit zu engem Gesichtskreis. Wer beides vermeidet, kann die Liste der Alexandriner mindestens mit dem gleichen Grad von Zuverlässigkeit rekonstruieren, wie die der Patriarchen von Konstantinopel in den gleichen Zeiträumen.

1.

Auf S. 407—417 seiner Abhandlung hat v. Gutschmid sich über die „Methode der Herstellung" jener Listen, nachdem er alle Quellen aufgezählt und charakterisiert hatte, so ausgesprochen, daß gegen das Grundsätzliche keine Einwendung zu erheben ist. Das günstige Vorurteil, das er den Angaben des Χρονογραφεῖον σύντομον über die Regierungsjahre der einzelnen

Patriarchen entgegenbringt, ist zwar ungerechtfertigt, aber es hat ihn nur selten zu falschen Ansätzen verführt; sonst überschätzt er die wertlosen Abschreiber nicht, die nur noch in seinen Zeugenreihen eine zu große Rolle spielen. Und mit gutem Grunde empfiehlt er unter den Chronographien wie auf der einen Seite die Historia Patriarcharum (H P) des Severus von Aschmunin, so auf der andern das Chronicon orientale des Ibn-Rahib um 1250 (Ch o), das, mit ungewöhnlicher Sorgfalt gearbeitet und sehr beachtenswert, der beste Repräsentant seiner Klasse sei.

Solcher Bewertung gemäß scheint z. B. Alfr. Butler zu verfahren, wenn er The Arab conquest of Egypt (1902) p. 551 die Ansetzung von Johannes' III Todestag auf 27. Nov. 689 dadurch bestätigt findet, daß das Ch o den Todestag jenes Patriarchen als Sonnabend bezeichne, was nur auf 689 zutreffe. Hingegen weiß A. Baumstark Oriens christianus N. S. I 1911, p. 138 die neue Ausgabe dieses Chronisten durch P. L. Cheicho S. J. im Corpus script. christ. orient. Script. arabici tom. I 1903 nur in der Form zu begrüßen, daß, wenn Butrus ar-Rahib „auch zweifellos in gewissem Sinne die entschieden bescheidenste Erscheinung unter den christlichen Geschichtsschreibern in arabischer Sprache ist, so mußte doch auch sein Werk einmal im Original bekanntgemacht werden"! Das Verdikt Baumstarks ist unverdient, aber auch Butlers Vertrauen wird an falscher Stelle gespendet; es gilt den verhältnismäßig hohen Wert des Ch o gleichzeitig mit seinen Schranken zu erkennen. Der neue Herausgeber hat das Erstere erschwert, indem er nur herausgedruckt, nicht herausgegeben hat; die Unmenge von Fehlern, die seine Vorlage enthielt, hätte er mit einiger Aufmerksamkeit auf die Zahlen fast ganz beseitigen können. Das Werk ist nämlich so angelegt, daß in dem uns hier angehenden letzten Teil, der Patriarchengeschichte auf S. 109—152 der „Versio", die Patriarchen von Marcus an in durchlaufender Zählung bis zu Nr. 86 Athanasius III genannt und mit ein wenig Biographie bedacht werden, daß aber danebenher 4 Kolumnen laufen, die 1. Jahre und Tage jedes Pontifikats (z. B. bei Anastasius I: anni 12 dies 190) aufzählen, 2. den bei dem Tode des betreffenden Bischofs erreichten Tag nach Christus (z. B. a. a. O. anni 611 dies 112), 3. die gleichzeitigen weltlichen Herrscher (z. B. a. a. O. Kaiser Heraclius der Chalcedonenser: 11 Jahre, später, nach besseren Quellen, die Kalifen), 4. das gleiche wie in 2. in den Jahren der Weltära (z. B. a. a. O. 6111 Jahre, 112 Tage). Wenn man nun nicht vergißt, daß Ibn-Rahib wie Theophanes Christi Geburt 8 Jahre früher als unsere Aera ansetzt und die Schöpfung der Welt zwar 5500 v. Chr. aber 5492 vor unserer Aera, wenn man dazu im Auge behält, daß das ägyptische Jahr schon am 29. August beginnt, und der Schalttag nicht erst im Februar jedes vierten Jahres, sondern hinter dem 28. August des vorangehenden eintritt, und endlich weiß, daß die ägyptischen Monate sämtlich 30 Tage haben, zwischen 24. und 28. August aber, um die 365 Tage des Sonnenjahres zu gewinnen, 5 ἐπαγόμεναι ἡμέραι hinzuer-

halten, so kann man aus den Zahlen der Kolumnen 2 und 4 genau Tage und Jahre bestimmen, die der Verf. für seine Termine, immer nur die Todestage der Patriarchen, festgestellt wissen will. Ibn-Rahib ist ein ausgezeichneter Rechner; Additionsfehler passieren ihm nicht. Wo etwas nicht stimmt, ist nach dem Schreib- (manchmal auch Druck-)fehler zu suchen — falls sich nicht eine chronologische Schwierigkeit darin verrät, deren der Chronograph nicht Meister zu werden vermochte. Wenn er sonach S. 142 Kolumne 2 für Cosmas' Tod 933 Jahre Christi und Kolumne 4 6423 Weltjahre anbietet, beim Nachfolger aber nach 20 Jahren 943 und 6443 einstellt, so möchte man ohne weiteres 933 in 943 verbessern, wird nur stutzig durch die Beobachtung, daß es auf S. 141 beim Vorgänger hieß: 921 und 6411. Wieder dann bei Michael übereinstimmend 886 und 6386. Da der Nachfolger Michaels, Gabriel 21 Jahre erhält, zwischen beiden aber eine Vakanz von 14 Jahren konstatiert wird, so bekommt Kolumne 2 mit 921, natürlich aber auch wieder mit 933 recht; in Kolumne 4 ist entweder die Vakanz nur mit 4 Jahren oder Gabriels Regierung mit 11 statt mit 21 verrechnet worden. Die um 10 geringere Summe bleibt von Marcus, dem Nachfolger Cosmas an die Grundlage: hier steckt also ein unlösbarer Fehler; allem Anschein nach ist die ältere Rechnung der 4. Kolumne, die an einer der beiden Stellen mit der kleineren Zahl gerechnet hatte, von dem Verf. nachträglich, der es bei der Kontrolle bemerkte, daß 14 + 21 = 35 sind, korrigiert worden, aber nur noch in einer Nummer hat er seine Verbesserung fortgesetzt, dann den Kampf aufgegeben, weil ja sonst die ganze folgende Liste unbrauchbar geworden wäre. — Wenn dagegen S. 123 dem Athanasius II in Kolumne I 6 Jahre 223 Tage zugeteilt werden, so beweist schon die Differenz zwischen seinem Todestermin: 488 Jahre, 20 Tage = 5988 Jahre, 20 Tage und dem des Vorgängers: 481 Jahre, 62 Tage, daß 223 in 323 zu ändern ist, nur hierzu stimmt auch der Abstand vom 4. Atyr zum 20. Tot. Im Text liest man als Todestag Agathos S. 130: Donnerstag 16. Payni. Aber der 16. Juni des gemeinten Jahres fällt auf einen Dienstag; der Donnerstag besteht zu Recht erst, wenn wir nach Kolumne 4 „6173 Jahre, 36 Tage" den 6. Phaophi = 3. Oktober einstellen und demgemäß auch in Kolumne 2 das 39 in 36 ändern: bei dem 3. Oktober kommt Cho in Uebereinstimmung mit den übrigen Quellen, und wir werden nicht wie v. Gutschmid im Texte eine andere Tradition über den Todestag als in der kontrollierenden Berechnung nach Weltjahren befolgt finden.

Da die Quellen, die das Chronicon orientale benutzt hat, uns zum weitaus größten Teil wohlbekannt sind — in erster Linie die in der Patrologia Orientalis (Po) I und V neu herausgegebene Historia Patriarcharum — ist es bequem möglich, das Verfahren des Ibn-Rahib bei der Herstellung seines Werks zu beobachten. Er sucht sich, soweit er nicht schon ganz ausführliche Vorlagen vor sich hat — und diese sind ehedem auf die gleiche Weise znstande gekommen — die Todestage aller Patriarchen zusammen,

weiter die Angaben über ihre Regierungszeit und über Vakanzen vor der Neubesetzung des Patriarchenstuhls, und baut aus diesen beiden Elementen eine von den Anfängen des Patriarchats Alexandrien bis auf seine Gegenwart hinaufreichende chronologische Säule aus, die größtmögliche Bestimmtheit auch dadurch anstrebend, daß er für die innerhalb dieses Schemas gefundenen Todesjahre aus dem Kalender den Wochentag errechnet, auf den der überlieferte Todestag gefallen ist. Abgesehen von den späteren Jahrhunderten, wo man auch im koptischen Patriarchalarchiv zu anderen Daten die Wochentage hinzuschrieb, haben diese Wochentagsangaben keinen Wert; sie stehen und fallen mit dem Datum, an das Ibn-Rahib sie nachträglich geklebt hat, mithin darf man nie, wie Butler für 689, aus der Richtigkeit des Wochentags einen Schluß auf die des Datums ziehen. Sonst müßten wir auch den Tod des Timotheus Aelurus in das Jahr 481 statt 477 legen, weil sein Todestag, der 7. Mesori 481 wie Ibn-Rahib will, ein Freitag war, dagegen ein Sonntag im Jahre 477. Und wenn die Wochentage bei den legendären Patriarchen der ersten 2 Jahrhunderte so trefflich zu den Monats- oder Jahresdaten passen, wer wird dadurch ihre Richtigkeit bestätigt finden?

Gleichwohl offenbart sich hier die Gewissenhaftigkeit unseres Autors innerhalb der Schranken seines bescheidenen Wissens. Ein mittelalterlicher Mensch von seltener Akribie, verzichtet er auf alles Schaffen, beschränkt sich ganz aufs Ordnen und Zusammenfügen, und nur in der höchsten Not ändert er einen Strich an dem, was er in seinen Quellen gelesen. Wie weit steht er ab von dem Manne, der die Namen der alten Alexandriner-Patriarchen sich ausgedacht und ihnen ihre Todestage und Regierungszeiten angedichtet hat! In der den Kaisern und den Kalifen gewidmeten Abteilung teilt Ibn-Rahib die Tage nur mit, wo die Tradition solche bot; wenn er dort im Text einmal ein genaues Datum mit Wochentag anbringt, ists ein arabisches und er wagt nicht es ins Christliche umzurechnen — was er nur seinem letzten Zweck zuliebe in der Tabelle tun muß: sicherlich hat er also alle jene Daten in der Ueberlieferung vorgefunden. Noch bezeichnender ist, daß er sein chronologisches Gebäude, das keine Lücken verträgt, auf der Voraussetzung aufbaut, in allen Fällen, wo keine Vakanz nach dem Tode eines Patriarchen gemeldet wird, habe der Nachfolger am Tage nachher sein Amt angetreten; da die Quellen, wo sie in älterer Zeit überhaupt Vakanzen angaben, runde Zahlen boten, übernimmt Ibn-Rahib dies ohne Zögern: 1 Jahr ist ihm genau 365 Tage; und trotzdem er den Sonntag als einzig kanonischen Ordinationstag für Bischöfe seiner Kirche kennt, zwingt er uns, die Ordinationen der weitaus meisten an gewöhnlichen Wochentagen zu denken. Seine Synchronismen sind entsetzlich; z. B. Athanasius I soll während der 24 jährigen Regierung des Constantinus junior gestorben sein. Seine Kritik ist mehr als bescheiden; die Tage, die er außer den Jahren bei jedem Patriarchen aufs genaueste fixiert, hat er lediglich durch Subtra-

hieren des einen Todestags vom nächsten unter Berücksichtigung der überlieferten Jahreszahlen gefunden. Aber er saugt sich nichts aus den Fingern, sondern rechnet — wunderbar korrekt, sogar mit Aufmerksamkeit auf die Ausnahme im Schaltjahr —, rechnet mit dem, was seine Quellen ihm reichten. Bei der Zähigkeit, mit der die Kopten ihr bißchen geschichtliches Wissen festhielten, verdient dieser sein Stoff unser Zutrauen; durchaus in bezug auf die Todestage, die im koptischen Synaxar bestätigt werden, und im allgemeinen auch betreffs der Regierungsjahre. Gutschmid dürfte S. 410 f. zu viel Ausnahmen machen, wenn er zugesteht, daß in Kollisionsfällen berühmter Heiliger die Gedächtnistage um einen oder mehrere Tage verschoben, daß mitunter anderweitige Gedächtnistage statt der Todestage genannt sein mögen: was als Brauch anderer Kirchen in römischen und byzantinischen Kalendarien zutage tritt, hat gerade bei den Kopten keine Analogie; sie freuen sich, wenn auf einen Tag eine Fülle von Heiligen zu liegen kommt. So gehören diese Todestage zu dem sichersten Bestand unseres Wissens über die Kirchengeschichte Aegyptens, und die Zahlen des Ch o über die Regierungszeiten haben vor allen andern den Vorzug, daß sie durch den Zusammenhang untereinander vor Verfälschung behütet sind. Ueberlieferungsfehler hat, wie die übrigen Verzeichnisse, so ja auch Ibn-Rahib in seinen Zahlen erlitten; aber bei ihm allein bleiben die Erkennungszeichen für den Urbestand zurück. Falsche Zahlen bringt auch er, aber die hat er schon vorgefunden oder — ein paar Male — wo die Ueberlieferungen sich oder sonstiger Sicherheit widersprechen, mit unglücklicher Hand hineinkorrigiert: was er an Zahlen uns liefern wollte, können wir in jedem Fall genau feststellen, und von diesem Fanatiker der Korrektheit müssen wir annehmen, daß er seine Quellen mit der höchsten ihm erreichbaren Genauigkeit ausgenutzt hat. Seine Art von Zuverlässigkeit, in den dabei eng gezogenen Schranken, erhebt den Verfasser des Chronicon orientale zur Autorität innerhalb der Reihe der Zeugen für die Geschichte des alexandrinischen Patriarchats. Da der Kopte sich aber um die melchitischen (bzw. monotheletischen) Patriarchen des 6. und 7. Jhdts. sowenig kümmert, wie die übrigen jakobitischen Quellen das tun, fehlt uns bei der Aufstellung von deren Liste das aus dem Heiligenkalender zu schöpfende Material; wenn die Ergebnisse der Forschung dort geringere Sicherheit aufbringen als bei den monophysitischen Patriarchen, so ist dies der beste Beleg für die Güte der koptischen Tradition.

2.

In das 6. und 7. Jhdt. gehören die Patriarchen 29—42, nach koptischer Zählung, von Johannes I (II) Hemula bis Simon I. Wir beginnen die Untersuchung an einer Stelle, wo ganz sichere Daten vorliegen, nämlich bei Benjamin, einem von den Kopten besonders hochgeschätzten Manne, der ihr Patriarch von 626 bis zum 3. Januar 665 gewesen ist. Der 3. Januar als sein Todestag steht außerhalb jeder Debatte; einmütig bezeugt die

Tradition für ihn 39 Amtsjahre. Aber Butler a. a. O. 552 (ähnlich v. Gutschmid) berechnet Januar 623 bis 3. Januar 662, Evetts in der neuen Ausgabe der Historia Patriarcharum Patrol. orient. I p. 482 ff., 622—661; Ibn-Rahib dagegen 4. Januar 626 bis 3. Januar 665. Auf den Samstag (4. Januar) als Ordinationstag werden wir gern verzichten, aber daß Benjamin seinen ersten Festbrief für Ostern 627 erlassen, den Thron also 626 bestiegen hat, glaube ich in der Harnack-Festgabe 1921 S. 125—127 bewiesen zu haben. Dann fällt sein Ende wahrscheinlicher in den Januar 665 als den von 666 und seine Thronbesteigung in den Anfang von 626, weil die Monophysiten, die nicht auf Weisungen von Byzanz her zu warten brauchten, den Stuhl nach dem 3. Januar 626 nicht lange unbesetzt gelassen haben werden; die Perserherrschaft wird ihnen die Ordnung kirchlicher Angelegenheiten nicht so erschwert haben wie den Kaiserlichen! Freilich bezweifelt v. Gutschmid, daß Andronicus, der Vorgänger Benjamins, an einem 3. Januar gestorben sei. Es muß auffallen, daß zwei Patriarchen hintereinander denselben Todestag 8. Tybi = 3. Januar haben. Aber eine Unmöglichkeit liegt doch nicht vor, und die Aneignung des bei Benjamin zutreffenden Todesdatums für Andronicus würde einleuchtend doch nur, wenn man eine Liste der Patriarchen voraussetzt, wo dicht untereinander die Namen und die Todestage (vielleicht dazwischen die Zahl der Amtsjahre) geschrieben waren, und Andronicus halb verschollen, ohne Todestag auftrat. Dann mochte ein Abschreiber sich versucht fühlen, die Lücke aus der nächsten Zeile zu ergänzen. Indessen weiß die Hist. Patr. noch genug Persönliches von Andronicus, auch pflegten die Kopten ihre Bekenner-Bischöfe in besonders treuem Andenken zu behalten; und die Existenz jener Listenform bleibt problematisch.

Hören wir nun weiter, daß Benjamin zuerst 6 Jahre lang in Alexandrien geweilt, später sich 10 Jahre unter Heraclius in Oberägypten versteckt hat, zuletzt noch 3 Jahre dort blieb, bis Amru, der Eroberer der Hauptstadt, ihn zurückrief, so werden jene 10 Jahre nur von 631—641 gerechnet werden können, da Heraclius am 11. Februar 641 starb; Ende 643 oder Anfang 644 ist ein ganz gelegener Zeitpunkt für die Rückkehr des Patriarchen, und wenn wir sachgemäß auch die ersten 6 Jahre als runde Zahl behandeln, kommen wir mit einem Anfang im Januar 626 trefflich aus und haben nebenbei eine Zeitbestimmung für die Ankunft des von Heraclius geschickten Patriarchen der Orthodoxen Cyrus, der von 633 an die Monophysiten Aegyptens durch seine monotheletische Formel so erfolgreich umworben hat. Die Diocletiansjahre 357 und 360 für die Endpunkte der 2 letzten Exilszeiten Benjamins in HP stammen gewiß aus zeitgenössischen Quellen, selbst wenn sie mit Ereignissen in der Geschichte der arabischen Eroberung irrig verknüpft sein sollten; beim Zurückrechnen vom Jahr Diocl. 347 = p. Ch. n. 631 minus 6 Jahre wird der Anfang 623 oder 622 nimmermehr erreicht. Nun spricht H P gewiß nur von 6 Jahren, die Benja-

min unter persischem Regiment verbracht habe, und da die Perser 629 aus den eroberten Provinzen des Römerreichs zurückgezogen sind, könnte wiederum Gutschmids Ansatz 629 minus 6 = 623 begünstigt heißen. Aber auch v. Gutschmid würde nicht bestreiten, daß der Kopte jene 6 Jahre nicht aus Interesse an den Persern festhielt, sondern lediglich an den folgenden 10 und 3, um die Perioden in Benjamins Leben zu fixieren; das Ende der 6 Jahre fällt für ihn mit dem Anfang der 10 zusammen, gerade so wie das Ende der 10 mit dem Beginn der 3: 29 Jahre nach seiner Inthronisation ist Benjamin durch die Araber wieder in seinen rechtmäßigen Besitz eingesetzt worden. Das stimmt durchaus zu unserem Ansatz Januar oder Februar 626. — 644 hat er seine öffentliche Tätigkeit in Alexandrien wieder aufgenommen, mit Amru gut gestanden, unter Abdalla Sohn des Sa'd, seinem Nachfolger, gelitten; in den letzten Lebensjahren krank, hat er wohl den Agathon, der seit 644 sein ständiger Berater (syncellus) war, statt seiner regieren lassen.

Daß dieser ohne Pause auf Benjamin im Amt gefolgt ist, wird unter solchen Umständen selbstverständlich sein. Agathons Amtszeit dauerte nach den jüngsten Quellen 19, nach dem Synaxar 18, nach HP 17 Jahre, nach Ch o 16 Jahre 273 Tage. Die Uebereinstimmung der beiden letzten Zeugen wiegt schwerer als alle andern zusammen. Januar 665 bis 13. Oktober 681 ist gegen v. Gutschmid und Butler 662 bis 13. Oktober 680 und Evetts 661–677 aufzunehmen. Ganz unmöglich ist 677, wie schon v. Gutschmid sah. Agathon hat noch die Einsetzung eines Orthodoxen, Theodorus zum Präfekten in Alexandrien durch Jezid I erlebt, Jezid ist aber erst im Frühling 680 – April oder Mai, der Tag steht noch nicht fest – auf seinen Vater Muawija gefolgt. Ein Zeitraum von 1½ Jahren (bis Herbst 681) gibt auch für die betreffenden Vorgänge, von denen wir aus HP wissen, günstigeres Ausmaß als der von 5 Monaten.

Der 40. Patriarch war Johannes III (aus Semenut). Nach v. Gutschmid bis 2. Mai 689, nach Butler Oktober 680 bis 27. November 689, nach Evetts 677–686. Da nach seinem Tode eine Vakanz eintritt, so könnte die Differenz von 9 und 8 Regierungsjahren – so Ch o, wo von der Vakanz übrigens nichts steht – sich aus irriger Hinzurechnung eines Vakanzjahres zu den 8 wirklichen Amtsjahren erklären.

Aber 681 bis 27. November 689 verdient den Vorzug, da der Synchronismus mit der 6. ökumenischen Synode 680/1, den HP für Johannes III aufstellt, angesichts der groben Irrtümer des Verfassers in allem auf die byzantinische Geschichte Bezüglichen, nichts bedeutet; die von v. Gutschmid vermutete Vertauschung von Johannes' Todestag mit dem der Einweihung der neuerbauten Marcuskirche hat wenig Wahrscheinlichkeit: 9 ist aus falscher Abrundung von 8 Jahren + 2 Monaten nach oben entstanden.

42. Simon I. soll 7 Jahre und 6 Monate (HP) regiert haben und am 18. Juli gestorben sein. Das Jahr seines Todes, das HP hier P o V p. 46

ausnahmsweise nennt, 416 Diocl. = 700 (Druckfehler 708 bei Gutschmid!) dürfte für den Ansatz Juli 700 entscheiden. Der Ausgangspunkt ist sonach Januar 693: die 262 Tage über 7 Jahre in Ch o besagen keinen Widerspruch, da sie nur verraten, daß der Verfasser keine Tradition über den Ordinationstag kennt.

41. Dadurch ist der Patriarch Isaac festgelegt zwischen November 689 und Januar 693; sein Todestag war ein 29. Oktober (verschrieben in 5. November, nämlich 9. statt 2. Atyr), sonach der 29. Oktober 692. Die Wahl seines Nachfolgers hat sich dann durch ein Vierteljahr hingezogen. Eine magere, von Amélineau 1890 herausgegebene Vita Isaacs schildert die Streitigkeiten nach Johannes' Tod und nennt als Ordinationstag des Isaac Sonntag den 8. Choiac = 4. Dezember. Nur 690 traf der 4. Dezember auf einen Sonntag, und darum bestimmt Butler für Isaac die Zeit vom 4. Dezember 690 bis 5. November 693, was ihn dann zwingt, Simons Tod in den Juli 701 herunterzuschieben. Wenn aber eines von beiden falsch sein muß, entweder die Tagesbestimmung des koptischen Biographen oder das Jahresdatum der HP beim Tode Simons (Aera Martyrum 416), so scheint der Kopte als Zeitgenosse bessere Ansprüche zu erheben. Allein gerade nach seinem recht eingehenden Bericht kann man sich nicht vorstellen, daß über dem Streit um den Nachfolger, in dem der Emir Abdelaziz die Entscheidung getroffen hat, mehr als 12 Monate verlaufen sind, und da die von HP p. 26 bezeugte Amtszeit von 2 Jahren und 9 Monaten einen befriedigenden Raum für Ordnung der Nachfolgerfrage läßt, wird jener 4. Dezember des Biographen nicht der Tag der endgültigen Inthronisation sein, sondern der nachträglich als entscheidend angesehene, wo die Partei Isaacs sich für seine Wahl entschied. Den Zusatz zu 8. Choiac „welches ein Sonntag war" hätte dann der Biograph bona fide gemacht, um die Legitimität der Ordination Isaacs zu unterstreichen.

Wenden wir uns nun zu den Vorgängern Benjamins, so sind für Nr. 36 und 37, d. h. Anastasius und Andronicus einstimmig 12 und 6 Amtsjahre, als Todestag für den ersten der 22. Choiac, für den andern der 8. Tybi überliefert. Die 12 bei Anastasius ist durch eine „unerfindbare" Anekdote gesichert, gegen die 6 bei Andronicus läßt sich nichts einwenden; wenn man also die oben S. 12 besprochenen Bedenken gegen den 8. Tybi, die ich in der „Festgabe für Harnack" S. 127 auch noch zu ernst genommen habe, überwindet, so ergäbe sich für Anastasius Ende 607 bis 19. Dezember 619 — des Schaltjahres wegen der 19. Dezember! — und für Andronicus Dezember 619 bis 3. Januar 626. Eben dies behauptet das Ch o. Allerdings soll Andronicus schon Patriarch gewesen sein, als die Perser einbrachen, was nur zutrifft, wenn er vor der Mitte des Jahres 619 gewählt worden wäre; doch darf man derartige Mitteilungen in den Chroniken nie pressen; in Erinnerung war von ihm nur geblieben, daß er die persische Not durchgemacht hat. Die weiterhin bekannte Tatsache, daß er nicht wie seine Vorgänger außerhalb

der Hauptstadt hat wohnen müssen, daß er, weil von den Kaiserlichen nicht bedrängt, sein ererbtes Haus in der Stadt nie verlassen hat, spricht sogar dafür, daß ihn von Anfang an die Fremdherrschaft vor den kirchlichen Gegnern schützte. Der Todestag des Anastasius ist in Ch o so prächtig korrekt bestimmt, daß, wer den Charakter jenes Buchs nicht kennt, dies Datum für unerschütterlich erachten würde. Ich wage doch einen leisen Zweifel. Die HP berichtet von den Feindseligkeiten des melchitischen Patriarchen Eulogius wider Anastasius; durch Vermittlung des Kaisers Phocas entriß Eulogius den Kopten ihre schöne Cosmas-Kirche. Wenn er bereits 607 gestorben wäre, muß Anastasius spätestens Ende 606 Patriarch geworden sein und seine Daten würden sich auf 606 und 18. Dezember 618 verschieben. An der Verzögerung der Wahl seines Nachfolgers bis Ende 619 wären die politischen Wirren in dem damaligen Alexandrien schuld; vielleicht hat Heraclius gehofft, die monophysitischen Bischöfe schon damals zu einer Union zu überreden, zumal der überlebende Patriarch der Chalcedonenser, Johannes der Barmherzige, eine allgemein beliebte Persönlichkeit war. Sicherheit ist an dieser Stelle vorläufig nicht zu gewinnen.

Noch ungünstiger ist die Lage bei den beiden Vorgängern des Anastasius, Nr. 34 und 35, Petrus VI. und Damianus. Dagegen treten wir auf ganz festen Boden bei Nr. 33, Theodosius und auch bei seinem Vorgänger Timotheus III. Zwar v. Gutschmid setzt für Theodosius 10. Februar 536 bis 22. Juni 567 an und für Timotheus Ende 518 bis 8. Februar 536. Es ist aber 535 als Anfangsjahr des Theodosius erwiesen durch den Bericht des Zeitgenossen Zacharias 9, 19 (S. 208 der Ausgabe von Ahrens-Krüger), wonach Theodosius die Kirchengemeinschaft mit dem doch schon im Frühjahr 536 abgesetzten Anthimus von Konstantinopel aufgenommen hat. Ohnehin wären ausschlaggebend 2 Aktenstücke im Kodex Add. Ms. 14602 des Britischen Museums, über die Kleyn in „Jacobus Baradaeus“ 1882 p. 165 referiert, eine synodica von Theodosius an Severus von Antiochia und dessen Antisynodica, die erste vom Juni 535, die zweite datiert: 26. Juli 535. Daß die synodica, die Anzeige seiner Inthronisation, von Theodosius erst im Juni abgesandt worden ist, hat darin seinen Grund, daß unmittelbar nach seiner Ordination im Februar 535 die julianistische Mehrheit der Alexandriner einen Patriarchen ihrer Partei, Gajanus, wählte und daß der sich $3^1/_2$ Monate lang hielt: so wurde tatsächlich Theodosius erst Mitte 535 Patriarch. Er ist es aber nicht lange geblieben, da Justinian im nächsten Jahr ihn wie den Gajanus verbannte und Theodosius nach Byzanz transportieren ließ. Hier ist er bis an seinen Tod in ehrenvoller Gefangenschaft festgehalten worden, von den Monophysiten Aegyptens nach wie vor als ihr legitimer Patriarch betrachtet, so daß niemand daran dachte, ihm einen Nachfolger zu bestellen — wie es übrigens die Julianisten mit ihrem nicht lange vor Theodosius im Abendlande gestorbenen Patriarchen Gajanus auch hielten. Daß man dem Gajanus zwischen Timotheus und Theodosius ein Jahr

glaubte zubilligen zu müssen und doch die für Theodosius' Amtsdauer überlieferte Zahl 31 festhielt, hat die falsche Datierung von Theodosius' Tod 567 veranlaßt. Alle glaubwürdigen Zeugen setzen 566 an; und HP, wo 32 Jahre Regierungszeit genannt werden, verrät noch durch die Verteilung von 28 Jahren auf das Exil schlechthin – gemeint ist die Reichshauptstadt – und 4 auf Oberägypten, daß 566 das richtige Datum ist; denn 537/8 ist unter allen Umständen Theodosius in Konstantinopel angelangt. Für 566 zeugt Victor von Tonnona „im ersten Jahr Justins" und der Zeitgenosse Johannes von Ephesus in de beatis Orientalibus ed. Land p. 159, von den späteren Syrern zu schweigen. Eine von Kleyn a. a. O. p. 185 beschriebene Urkunde vom 17. Mai 567 will nach Theodosius' Tod verfaßt sein. Es soll nicht verheimlicht werden, daß in dem ältesten Zeugnis de beatis Orient. p. 159, wo der erste Entwurf den Theodosius noch als lebend behandelte, der spätere Zusatz seinen Tod in dasselbe (Welt-)Jahr wie den Justinians, aber in den 9. Monat darnach verlegt: Das ergibt August 566 statt Juni. Aber gegen die glänzende Uebereinstimmung aller anderen Zeugen für den 22. Juni als Todestag kommt dieser eine Widersacher nicht auf; wenn nicht ein Schreibfehler vorliegt, hat die Angabe der Amtszeit auf 31½ Jahre bei einem, der den Februar als Anfang kannte und buchstäblich volle 6 Monate hinzuzählte, den August 566 in den Text gebracht.

Wenn nach dem allen Timotheus III. (IV. nach neuerer Zählung im Februar 535 gestorben ist, und zwar am 7. Februar 535, und wenn 17 Jahre seiner Amtsdauer allgemein bezeugt werden, so muß seine Wahl, da sein Vorgänger Dioscorus II. an einem 14. Oktober starb, auf einen Sonntag zwischen Oktober 517 und Februar 518 fallen, nicht erst hinter den Oktober 518. Denn daß er den im September 518 aus Antiochien geflohenen Severus wie andere exilierte Monophysiten in Aegypten brüderlich aufnahm, wußte man längst aus HP und Evagrius h. e. 4, 4; Zacharias Rhetor p. 158, 27 p. 161 bestätigt seine Ordination als vor Justins Regierungsantritt Juli 518 fallend. Und der Herbst 517 dürfte gesichert sein durch die Tatsache, daß Severus die synodica des Timotheus an einem Kirchweihfest in Antiochien, bevor er seine 112. Homilie hielt, verlesen hat. Jenes Fest hat er in Antiochia 517 zum letzten Male gefeiert. Und mag man über den Tag auch streiten, er liegt zwischen Pfingsten und Weihnachten. Wright bietet im Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum II. 1871 p. 534–544 ein Verzeichnis der 125 von Severus während seines Patriarchats in Antiochia gehaltenen λόγοι ἐνθρονιστικοί, die Reihenfolge ist offenbar von kundiger Hand chronologisch eingestellt; wo wir den Herausgeber – es wird nicht erst der syrische Uebersetzer dieser Ordner gewesen sein – kontrollieren können, behält er Recht. Somit hat Timotheus etwa ein Jahr vor Herbst 518 sein Amt angetreten; 517 bis 535 dauerte seine Regierung.

Da sich für den Tod des Patriarchen Athanasius II der 17. Sept. 496 erweisen läßt und seinem Nachfolger Johannes Hemula 8 Jahre zugeschrie-

ben werden, so kann man, da er am 29. April gestorben ist, zweifeln, ob man als sein Sterbejahr 504 oder 505 zu bevorzugen hat. Da die Abrundung nach unten die weniger wahrscheinliche ist, andererseits die Neuwahl, auf die Byzanz sich den Einfluß gewiß nicht nehmen ließ, nicht allzuschnell erfolgt sein wird, bezeichnen wir vorläufig 505 (504) und finden beim nächsten Johannes, Niciota zubenannt, 4 verschiedene Ansätze. Die äußersten sind Basset Po I p. 343: 507–517, Evetts Po I p. 499: 503–515. 11 Jahre Amtsdauer, 22. Mai als Todestag – allgemein anerkannt –, ergeben Mai 516 (515) als Ende seiner Regierung: aber wo bleibt der zwischen ihm und Timotheus III als Nr. 31 fungierende Patriarch Dioscorus II? Die für seinen Pontifikat überlieferten 2 Jahre 5 Monate passen besser als die abgerundete Zahl 3 Jahre zu dem Abstand zwischen seines Vorgängers (22. Mai) und seinem Todestag 14. Oktober. Da — gegen Gutschmid! — der 14. Oktober 518 schon in die Regierungszeit des Timotheus fällt, schiene Mai/Juni 515 bis 14. Oktober 517 das allein Mögliche. Allein Dioscur hat mit Severus eine synodica ausgetauscht und zwar hat an deren Verlesung (nach der vorhin zitierten Quelle bei Wright II p. 540) Severus die 93. seiner λόγοι ἐνθρονιστικοί angeknüpft, bald nach Pfingsten und längere Wochen vor dem 6. November 516. Seine synodica wäre danach wohl Juni 516 in Antiochia eingetroffen, seine Wahl 516 erfolgt. Das hindert uns, ihm zuliebe die Schlußziffer für Johannes Niciota endgültig auf Mai 515 zurückzuziehen: es zwingt uns freilich auch, aller Ueberlieferung zum Trotz die 2 Jahre 5 Monate Dioscur's in 1 Jahr 5 Monate zu verbessern. Oder eröffnet sich doch ein Ausweg? Theophanes berichtet, allerdings zu einem unannehmbaren Jahr 516/7, von schweren Tumulten, die durch die Wahl des Dioscorus von Alexandria, einer Kreatur der ἄρχοντες, hervorgerufen seien, Anfechtung seiner Wahl als unkanonischer, Eingreifen der Behörde, Ermordung des Sohnes des Augustalis Calliopius, wofür dann der Dux Acacius an der erregten Menge blutige Rache nahm. Eiligst habe darum Dioscur nach Konstantinopel fahren müssen, wo es ihm gelungen sei, den Kaiser zu beruhigen, während er selber auf der Straße angepöbelt wurde. Die Erzählung klingt glaubwürdig; daß Dioscur den Erlaß seiner synodica aufgeschoben hat, bis er das Urteil des Kaisers über seine Sache kennengelernt hatte, versteht man; und so könnten wohl zwischen dem Tode des Johannes Nic. und der Ausfertigung der synodica seines Nachfolgers 13 Monate verflossen sein. Die nachträgliche Legitimierung seiner Wahl berechtigte seine Anhänger, ihm 2 Jahre und 5 Monate Regierungszeit zuzusprechen, wenn auch Patriarch Severus mit ihm in kirchlicher Kommunikation nur 1 Jahr und ein paar Monate hindurch gestanden hatte. So neigt sich die Wage ein wenig zugunsten von 515 als des Jahres, in dem Dioscorus II auf Johannes III folgte und von 504 für den Amtsantritt des letzteren: wenn nicht 1 Jahr für eine eilige Reise von Aegypten nach dem Bosporus gar zu viel wäre!

Es bleibt nun noch die Aufgabe, über die Monophysiten, die in der koptischen Tradition als Nr. 34 und 35 der Patriarchen, zwischen Theodosius und Anastasius begegnen, Petrus IV und Damianus, zu bestimmen sowie über die Patriarchen der Gegenparteien, insbesondere der „Synoditen": denn nach Justinians Zeit ist die ägyptische Kirche ununterbrochen in mindestens 2 Stücke zerfallen; zeitweilig hat Alexandrien 3, wenn nicht 4 Patriarchen gesehen. Es empfiehlt sich hier, zuerst die Reihe der orthodoxen Bischöfe zu fixieren, obwohl wir bei ihnen auf die gute koptische Tradition verzichten müssen. Nachdem Theodosius durch die Staatsgewalt aus Aegypten entfernt worden war, besorgte Justinian einen Ersatz in Paulus, einem zufällig in der Hauptstadt weilenden Mönch aus einem tabennesischen Kloster; er soll 2 Jahre regiert haben. Weil er die ihm verliehenen außergewöhnlichen Vollmachten mißbrauchte und es in Alexandrien zu schändlichem Morden kam, wurde er ins Exil geschickt und in Gaza von der Kommission, die der Kaiser zu diesem Zweck nach Palästina abgesandt hatte, nach Untersuchung des Falles endgültig abgesetzt. Höchstwahrscheinlich reichen die ihm zugeschriebenen 2 Amtsjahre bis zu dieser synodalen Entscheidung. Gutschmid glaubt ganz besonders sicher zu gehen, wenn er ihm die Jahre 541—543 zuweist. Allein seine Voraussetzungen sind nicht stichhaltig: kein dem Paulus gemachter Vorwurf ist unglaubwürdiger, als der, daß er den Todestag des Ketzers Severus gefeiert hätte; wiederum hat er diesen Frevel nicht zuerst am 4. September 542 begehen können, denn Severus ist am 8. Februar 538 gestorben. Sodann bezeugt Zacharias K.-G. X 1 p. 238 eine Indictio I für Paulus' Ordination, d. h. 537/8. Dem Temperament Justinians entspricht es auch wenig, anzunehmen, daß er nach Entfernung des Theodosius aus Aegypten (537) jahrelang gezaudert hätte, ehe er dessen Stuhl neu besetzte. Frühjahr 540 ist für die Synode von Gaza der späteste mögliche Termin, weil 1. nur damals, als niemand den Angriff des Chosroes auf Antiochien voraussehen konnte, die Abordnung des antiochenischen Patriarchen Ephraimius in eine andere Provinz dem Kaiser zuzutrauen ist, weil 2. ein anderer Teilnehmer an jener Untersuchungskommission, der Presbyter Eusebius, beim Erlaß des Edikts wider Origenes schon verstorben war (Cyrillus Scyth. vita Sabae cp. 86 p. 366 ed. Cotelier) und weil 3. das Mitglied Bischof Hypatius von Ephesus bereits 541 in Andreas einen Nachfolger erhalten hatte, wie sich aus Procop's hist. arcana cp. 3 ergibt.

Da dann unmittelbar auf die Absetzung des Paulus die Einsetzung eines landfremden Mönches Zoilus an seiner Stelle gefolgt ist, hat dieser von 540 an regiert, seine Absetzung ist nach dem unzweideutigen Zeugnis des Papstes Vigilius kurz vor August 551 erfolgt — Mansi 8 p. 60 B; wenn alle alten Listen ihm nur 7 Jahre Amtszeit gönnen, sind sie eben alle unzuverlässig. Der Nachfolger des Zoilus Apolinarius, berühmt geworden als Beisitzer der 5. ökumenischen Synode, ist 551 im September bei einem

Festakt in Konstantinopel nachweisbar – s. Theophanes p. 228, der hier aus bester Quelle schöpft —: seine 19 Jahre reichen sonach von 551 bis 570.

Allerdings dürfen wir im Jahre 570 nicht tief heruntergehen, weil der Protest gegen die unkanonische Ordination von Johannes, dem Nachfolger des Apol., dem Patriarchen Anastasius I von Antiochia den Thron gekostet hat: dessen Nachfolger Gregorius hat aber, wie der vorzüglich orientierte Euagrius versichert, durch 23 Jahre regiert und ist in den ersten Monaten 593 gestorben; wohl möglich, daß Apolinarius noch vor Schluß des Jahres 569, also in seinem 29. Jahr gestorben ist. Mit 11 Jahren Amtszeit gelangt Johannes trotzdem bis an das Ende von 580, wenn nicht an den Anfang von 581.

Nach Johannes hat Eulogius, ein angesehener Schriftsteller, 27 Jahre lang die orthodoxe Kirche Aegyptens geleitet. Wenn wir dem Menologium des Basilius trauen dürfen, das ihm den Gedenktag 13. Februar zuweist, so liegt der Februar 608 näher als der 607 – was die oben S. 15 erwähnte Schwierigkeit bei den Daten des Monophysiten Anastasius vermindern würde. Denn vor Febr. 608 konnte Eulogius noch die Intrigen gegen den 607 geweihten Gegenpatriarchen in der Hauptstadt wenigstens anspinnen. Es entspräche nur der besonneneren Behandlung der kirchlichen Parteistreitigkeiten durch Kaiser Tiberius, wenn er nach dem Ableben des in Alexandrien halb intrudierten Johannes sich zuvor vergewisserte, ob der neue Kandidat, der wiederum ein Landfremder war, dort genehm sein würde: mehrere Monate Abstand zwischen Johannes' Tod und Eulogius' Inthronisation sind von von vornherein wahrscheinlich. Und wenn doch Eulogius noch als Xenodochar in Antiochien tätig war zur Zeit, wo der Sturm der Entrüstung sich gegen den Patriarchen Gregorius wegen vermeintlicher Beteiligung an heidnischen Kultakten erhob, vgl. Euagrius h. e. 5, 17 f. mit Johannes von Ephesus Kg. 3, 29 ed. Schönfelder p. 123, und diese Dinge sich kurz vor Ostern 580 abspielten (a. a. O. p. 121 und 124), nachher aber eine Untersuchung am Hofe stattfand, so kann Eulogius kaum vor 581 in Alexandria als Patriarch eingetroffen sein.

Ueber die Regierungszeit Johannes' V Eleemon 610–619 wüßte ich dem von H. Gelzer 1893 in „Leontios von Neapolis" S. 124 und 153 Ausgeführten nichts hinzuzufügen; für den Theodorus Scribon, der zwischen Eulogius und Johannes orthodoxer Patriarch war und Indict. XII ermordet worden sein soll, genügen die Jahre 608 und 609: 2 ist Abrundung nach oben. Die ärgste Konfusion herrscht in den Angaben über den nächsten Melchiten nach dem Barmherzigen, den Georgius. Da er zur Perserzeit in Aegypten nie Macht hat ausüben dürfen, lohnt es sich auch nicht, mehr zu behaupten als daß er Titularpatriarch zwischen 620 und 631 gewesen ist. Die Besetzung des im Jahr 631 frei gewordenen Stuhls — das Datum ergab sich oben S. 12 f. aus der Geschichte Benjamins — hat sich Kaiser Heraclius zweifellos wohl überlegt: der Triumph von 633 rechtfertigte seine Erwartungen; nach kurzer Arbeit schien Cyrus die Union der

beiden Kirchen Aegyptens durchgesetzt zu haben. Erst nach der arabischen Invasion enttäuschte Cyrus seinen Monarchen, der ihm außer der kirchlichen auch die höchste Zivil- und Militärgewalt in Aegypten übertragen hatte — ich zweifle nicht daran, daß Butlers Hypothese im Recht ist, Cyrus der Kaukasier sei die rätselhafte Figur des Mukaukis, der den Muselmännern erst so gefährlich gewesen, schließlich vor ihnen zu Kreuze gekrochen war. Noch vor seinem Tode ließ Heraclius den Cyrus zur Verantwortung nach Byzanz kommen, aber der Nachfolger Heraclonas tat recht daran, den verdientesten Beamten des damaligen Reichs in Ehren zurückzuschicken; mit der Eroberung von Alexandria Dezember 643 vollzog sich sein Schicksal: die Gegner wollten wissen, er habe sich selber vergiftet. Die 10 Jahre, die die Griechen sämtlich für Cyrus in Anspruch nehmen, werden weniger wahrscheinlich auf einen alten Schreibfehler statt 12 oder 13 zurückgeführt als darauf, daß unter dem Einfluß monophysitischer Tradition (?) sich die Identifikation von Cyrus' Regiment mit dem des Heraclius, das für die Aegypter erst 631 wieder begann und 641 aufgehört hat, leicht einstellte.

Der letzte Melchit Petrus IV, den als Nachfolger des Cyrus die griechischen Listen noch melden und recht unsicher mit 8, 9 oder 10 Amtsjahren versehen, wird 651 gestorben sein. Wann er ordiniert worden war, wußte aber niemand und darum erschloß man die Zahlen aus der Differenz zwischen dem Todesjahr des Cyrus und dem des Petrus: da man das erste zu früh ansetzte, erhielt Petrus, der in Aegypten nie mehr Boden gewonnen hat, ein paar Jahre zu viel.

Das Leben des Patriarchen Cyrus muß besonderer Behandlung vorbehalten bleiben; die Zusammenhänge mit der Geschichte der Eroberung Aegyptens durch die Araber und der des Heraclius sind da zu enge, als daß sie nebenher abgetan werden könnten: aber über die Regenten der monophysitischen Kirche Aegyptens zwischen 566 und 607 steht die Erörterung noch aus.

Alle Kopten kennen nur 2 Patriarchen ihrer Kirche während dieser 4 Jahrzehnte, Petrus IV und Damianus; jener nach 2 Amtsjahren gestorben am 19. Juni, dieser nach 36 Jahren am 12. Juni gestorben. Selbst wenn Theodosius' Tod um ein Jahr zu spät angesetzt war, reichten diese 38 Jahre nicht aus, um die Lücke zu füllen: so erklärt sich die irrige Heraufschiebung der Daten bei Benjamin und seiner Umgebung. Nur das Ch o sucht einen andern Ausweg. Es verlegt den Tod des Petrus IV nach 1 Jahr 362 Tagen Regierung auf 19. Juni 570, somit den seines Vorgängers Theodosius, wo zufällig der Tag ungenannt blieb, auf 22. Juni 568 und den Tod Damian's auf 12. Juni 607 nach 35 Jahren und 358 Tagen. Zwischen beiden wird eine Vakanz von genau 1 Jahr eingeschoben, also vom 20. Juni 570 bis 571. Diese Vakanz hat Ibn-Rahib fingieren müssen, weil er sonst mit den überlieferten Zahlen nicht fertig wurde; Frühere hatten das einfachere Mittel ergriffen, die Amtszeit des Damianus

nach Bedürfnis zu erhöhen. Damianus kann nämlich erst kurz vor dem, 30. Juli 578 schlechthin gesicherten, Tode des Jacob Baradaeus Patriarch geworden sein, Petrus frühestens 574, nachdem Tiberius zum Cäsar ernannt worden war. Der Fehler aller Kopten liegt klar zutage. Sie wissen nicht, daß nach Theodosius' Tod 10 Jahre lang die ägyptischen Monophysiten keinen Patriarchen besessen haben. Aus dem ersten Bericht bei Johannes v. Eph. 1, 40 p. 37 ist dies nicht klar zu ersehen. Da erfährt man nur, daß um 580 durch lange Jahre hin ein Patriarch der Julianisten, Dorotheus, in Alexandrien saß, die Theodosianer hätten sich zuerst einen Abt Theodorus erkoren, dann wider die Kanones einen Gegenpatriarchen Petrus, auf den Damianus gefolgt sei, so daß es zu dauernder Spaltung in dieser Gruppe kam. Im 4. Buch aber von Kap. 8 an erzählt er in gewohnter Breite das Schicksal des Nubierbischofs Longinus, aus dem sich klar ergibt, daß erst 9 Jahre nach Theodosius' Tod sich in der Monophysitengemeinde Alexandriens der Wunsch nach einem neuen Patriarchen erhob, den auf legitime Weise der Vertraute des Theodosius, Longinus, befriedigen sollte. Natürlich ist der Wunsch älter gewesen, aber erst seit dem Eintritt des Tiberius in die Regierung, oder erst nachdem die Monophysiten erfahren hatten, daß ihm die verfolgungssüchtige Kirchenpolitik Justins II nicht gefiel, wird man die Erreichung des Ziels für aussichtsreich gehalten haben. Longinus wählte einen Syrer Theodorus, und der nahm alsbald durch Austausch von synodicae die Kirchengemeinschaft mit dem Patriarchen Paulus von Antiochien auf. Jene beiden Briefe sind noch erhalten, der erste (siehe Kleyn, Jacob Bar. p. 194) datiert aus dem Jahr 575/6, so daß eine rund 10jährige Vakanz nach Theodosius' Tod erwiesen ist. Gegen den Willen der Bischöfe Paulus von Antiochien und Johannes von Ephesus — die in Konstantinopel residierten! — verwarf aber der Klerus von Alexandrien den Theodorus und beschaffte für einen gewissen Petrus die Ordination. In dem damals schon unheilbar gewordenen Konflikt zwischen Jacob Baradaeus und seinem Patriarchen Paulus hatte Petrus von vornherein Jacobus auf seiner Seite, da sein Nebenbuhler Theodorus der Günstling von Paulus war; und weil Paulus in der Hauptstadt vorübergehend die monophysitische Ueberzeugung verleugnet hatte, also „gefallen" war, konnte seine Autorität der des reisigen Jacob nicht die Stange halten. Theodorus hat den Petrus überlebt, aber dessen Anhänger handelten nach Petrus' Tod, als ob es keinen Patriarchen Theodorus gäbe; sie ordinierten einen anderen, den „verschmitzten Syrer" Damianus an Petrus' Statt; diesmal ist selbstverständlich die Neuwahl aufs schleunigste vollzogen worden. Ob aber 577 oder 578, bleibt fraglich. Ein früheres Jahr als 577 kommt nicht in Betracht, da Petrus kaum vor Anfang 576 gewählt worden sein kann, ein späteres nicht, weil Jacob Bar. auf der Reise durch Palästina nach Aegypten, nachdem er eben die Grenze Aegyptens überschritten hatte, am 30. Juli gestorben ist. Und diese Reise unternahm er, um sich mit Damianus über die Ordnung der

monophysitischen Kirche Syriens zu verständigen. Vom 19. Juni bis 30. Juli 578 ist wenig Raum für die Ordination des Nachfolgers von Petrus IV, Absendung seiner synodica an Jacob Bar. und dessen Reise. Aber bei der Art Jacobs, der vielleicht eine synodica Damians gar nicht erst abwarten wollte und sein Leben lang immer unterwegs gewesen ist, bietet sich hierdurch kein Hindernis: die 2 Jahre für Petrus passen besser, wenn er Juni 578 als wenn er schon 577 starb, wo es keine 1½ Jahre gewesen sein können. Die H P, die seine Thronbesteigung durch den Melchiten Apolinarius beim Kaiser anzeigen läßt und den Tod von Justinian kurz vor der Ankunft dieses Hetzbriefes annimmt, tappt hier völlig im Dunkeln.

Da wir für Damianus' Amtsdauer eine brauchbare Ueberlieferung nicht besitzen, bleibt sie abhängig von dem über seinen Vorgänger und seinen Nachfolger Festgestellten: 578 (577) bis 12. Juni 607 (606) – denkbar wäre, daß unter Phocas die Wahl seines Nachfolgers sich länger als sonst hingezogen hat. Eine Reihe von Ereignissen aus dem Leben des Damianus die zeitlich genau fixiert werden können, übergehe ich hier, wie alles, was nicht zur Verbesserung der Patriarchenliste in dem hergebrachten Umfange beiträgt, mag sonst das Bild der Persönlichkeiten und der Charakter unserer Ueberlieferungen dadurch noch so hell beleuchtet werden.

Theophanes meldet zum Jahre 564/5 S. 241 de Boor, die Gajaniten, (= Julianisten) hätten ihren Archidiakon Elpidius zum Patriarchen erhoben, der Kaiser habe darauf seine Fesselung und Ueberführung nach der Hauptstadt verfügt, unterwegs sei er auf Lesbos gestorben. Es wird sich um den ersten Nachfolger des Gajanus (oben S. 15) handeln. Wenn Theophanes dann aber fortfährt, auch die Theodosianer hätten sich heimlich bei Nacht in Dorotheus einen Patriarchen geschaffen — obwohl ihr Theodosius noch lebte! – und Gajaniten und Theodosianer hätten einen gemeinsamen Bischof zu wählen beschlossen, dem Mönch Johannes habe dies aber, weil sich bald darauf die Gajaniten als Betrogene erkannten, eine üble Verstümmelung eingetragen, so hilft diese konfuse Notiz dem minimalen Ansehen der von Eutychius und Makrizi für die Zeit nach Apolinarius befürworteten Ketzerbischöfe Johannes, Petrus, Athanasius und Johannes nicht auf; Gutschmids Kombinationen S. 494/6 sind zu geistreich; hier wird durch plumpes Verfahren ein Stück einer antiochenischen Patriarchenliste in die alexandrinische hineingeraten und dabei ein Johannes verdoppelt worden sein. Und keinenfalls läßt sich die Identifizierung jenes Dorotheus mit dem 576 von Longinus gewählten Patriarchen Theodorus vollziehen (v. Gutschmid S. 496): Johannes v. Ephesus, der wahrlich darüber Bescheid wußte, unterscheidet sie ja klar 1, 40 S. 37. Von dem Gajanitenbischof Dorotheus weiß auch Sophronius von Jerusalem in seiner synodica Migne Patr. gr. 87, 3 p. 3192 c. Durch denselben Autor kennen wir für das Jahr 634 (ib. S. 3193) einen Alexandriner Menas als Vorkämpfer der Aphthartodoketen, wahrscheinlich ihren damaligen Oberbischof. Die H P in P o V, 35 ff. kann für die Zeit

des Patriarchen Simon von einem Bischof der Gajaniten Theodorus erzählen, der den „Indiern" auf ihre Bitte einen Bischof und 2 Priester weihte, und weil er das ohne Erlaubnis des Emirs getan hatte, zur Strafe gekreuzigt wurde. Der melchitische Bischof Theophylactus, der ebenda S. 35 auftaucht, braucht sich nicht als Patriarch bezeichnet haben; auch sonst haben die Orthodoxen zwischen dem letzten Petrus (651) und dem Ende des 7. Jhdts. nur τοποτηρηταί aufzuweisen.

Die rekonstruierte Liste der Patriarchen von Alexandrien lautet demnach für die Zeit von 500–700 so:

Johannes I Hemula 496—505 (504), 29. April
Johannes II Niciota 505 (504)–516 (515), 22. Mai
Dioscorus II 516 (515)–517, 14. Oktober
Timotheus III 517–535, 7. Februar.
Theodosius 535, 9. Februar, wiederum Juni 535–566, 22. Juni.

Chalcedonenser:	Monophysiten:
Paulus Tabennesiota 538–540 Frühj.	(Julianistenbischof Gajanus 535 (11.?) Februar bis (24.? Mai?)
Zoilus 540–551	
Apolinarius 551–570 (569)	(dsgl. Elpidius von ? bis 565)
	(dsgl. Dorotheus (565) bis nach 580)
Johannes III 570 (569)–580	Theodorus 575 bis nach 587, von der Mehrheit nicht anerkannt
	Petrus IV 576–578 (577), 19. Juni
Eulogius 581–608 (607) (13.) Febr.	Damianus 578 (577)—607 (606), 12. Juni
Theodorus Scribon 608–609.	Anastasius Apozygarius 607 (606) bis 619 (618) 19. (18.) Dezember
Johannes Eleemon Ende 610–619, 11. November	
Georgius 620 (?)–630 ?	Andronicus 619–626, 3. Januar
Cyrus 631–643 Ende od. Anfang 644	Benjamin (Januar) 626–665, 3. Januar
(Petrus 643–651).	(634 Julianistenbischof Menas)
	Agathon 665–681, 13. Oktober
	Johannes III 681–689, 27. Novbr.
	Isaak 4. Dezbr. 689 (bzw. Febr. 690) –692 29. Oktober
	Simon I 692 (Januar 693)–700, 18. Juli
	(um 695 Julianistenbischof Theodorus).

.... nec nostri saeculi est.

Bemerkungen zum Briefwechsel des Plinius und Trajan über die Christen.

Von

Wilhelm Weber.

Der Christenbrief des jüngeren Plinius und die Antwort des Kaisers Trajan sind von Gelehrten verschiedener Disziplinen oft und gründlich, zumeist jedoch einseitig als Urkunden zur Geschichte des Urchristentums betrachtet worden. Die folgende Untersuchung strebt dahin, sie aus ihrer Umgebung zu verstehen und zu der Gesamtpolitik ihrer Verfasser in Beziehung zu setzen [1].

1. Der Briefwechsel des Plinius mit Trajan, der gewöhnlich [2] als 10. Buch der Briefe an die Freunde gerechnet wird, unterscheidet sich von diesen grundsätzlich. Während in ihnen, wie in Ciceros Briefsammlung, die Briefe des Plinius ohne die Antworten der Freunde vereinigt sind, enthält jener zu 12 Briefen aus den ersten Jahren der Regierung Trajans [3] 3 Antworten des Kaisers und zu 61 Briefen aus den Jahren 110/112 oder 111/113 [4], in denen Plinius kaiserlicher Statthalter der Provinz Pontus et Bithynia war, 48 Bescheide des Herrschers. In der ersten Gruppe (1—14) umrahmen 2 stilistisch raffinierte Gratulationen wirkungsvoll 10 Dankbriefe oder Petitionen an

---

1) ep. ad Trai. 96, 97. Zugrundegelegt ist Merrils Ausgabe, Teubner, 1922. Ich bemerke vorweg, daß ich nur unentbehrliche Hinweise auf moderne Untersuchungen gebe. Auf die alberne Ansicht älterer und neuerer Forscher, die Briefe seien gefälscht, gehe ich nicht ein; Link, de antiquiss. vet. quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis (RGVV XIV 1), 1913, 32 ff. hätte sich mit ihrer Widerlegung nicht so abquälen sollen.

2) So nach der Ueberlieferung, Merrill p. VI. Da die Briefsammlung an die Freunde zuerst publiziert ist, muß er ihr nach der Edition angehängt worden sein, die ‚familia decem librorum‘ geht auf ein solches Exemplar zurück.

3) Auf ihre zeitliche Fixierung einzugehen, ist hier nicht der Platz. Zweifel kann nur darüber bestehen, ob der Glückwunsch 14 auf den 1. oder 2. dakischen Krieg sich bezieht. Die übrigen entstammen der Zwischenzeit. So ist mindestens für die Jahre 106—110, äußerstens für 101—11 kein Brief vorhanden. Plinius hat offenbar weder für sich noch für andere in dieser Zeit die indulgentia des Kaisers angerufen, der ihn wiederholt zu sich lud (ep. VI, 22, 31).

4) Mommsen, Ges. Schr. 4, 390 f., 430; Pros. Imp. R. III 371 S. 52; v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa 506_1. Auch daraus, daß alle Briefe offenbar nach Rom gehen, ist nichts Genaueres zu entnehmen; denn der Kaiser ist 113 n. Chr. nach dem Osten gegangen, Hermes 50, 47_3.

den Kaiser, von denen aber nur 2 Gesuche des Beamten Plinius beantwortet und für einen durch Plinius' Unkenntnis verwickelt gewordenen Fall einer Personalstandsveränderung weitere Auskünfte verlangt werden. Die Petitionen des Privatmanns sind ohne Antwort; es wird ihnen direkt entsprochen worden sein. Die Briefe der Statthalterzeit (15—121) lassen sich leicht typologisch ordnen: Nur 4 Petitionen und 1 Dankschreiben — sie gelten zum Teil Personen seines amtlichen Gefolges — stehen 3 Führungszeugnisse über nachgeordnete Funktionäre, 5 Rapporte, teilweise außenpolitischen Inhalts, 48 Berichte über Angelegenheiten der Provinzialen gegenüber [1]). Von den 48 Antworten des Kaisers beziehen sich 2 auf Veränderungen des Personalstands, die nachgesucht waren, 46 auf die Statthalterberichte; da in 2 Fällen 2 rasch hintereinander eingelaufene Berichte in gleicher Sache antwortlich zusammengefaßt werden [2]), liegen auf alle Berichte Antworten vor. Alle Antworten des Kaisers sind amtliche Schreiben; nirgends — wie stark heben sie sich gerade dadurch von den Freundesbriefen ab — ein Schreiben, in dem die beiden Männer, die befreundet sind [3]), über private Angelegenheiten freundschaftlich plaudernd, Gedanken austauschen. Selbst der gemessene Ton läßt den Abstand erkennen. Soviel Gelegenheit zu Vertraulichkeiten sich ihm auch bot, und so sehr er gerade in den Briefen an die Freunde glücklich zu stilisieren, Alltäglichkeiten witzig zu pointieren und alles mit seiner lieben Eitelkeit zu vergolden versteht, Plinius vergißt nie, daß der andere der Herrscher ist, den man pflichtmäßig verehrt. Alles webt in amtlicher Sphäre [4]), deren Stil er sich immer mehr anschmiegt. Und Trajans Briefe, die vollendeten, klassischen

1) 4 Petitionen: 26 (unbeantwortet), 87 (dgl., für Sohn eines Mitglieds seines consilium), 94 (beantwortet m. 95, Sueton, in seinem Gefolge, s. unten 40 ₂), 104 (beantwortet 105, möglicherweise ist der dort genannte Val. Paulinus [P. J. R. III 373 nr. 107], durch seine Verteidigung des bithynischen Statthalters Bassus bekannt, deswegen Ratgeber des Plinius gewesen. Die zwei letzten Personalstandsveränderungen; darum referri in commentarios meos iussi 95, vgl. 105. 26, 87, 104 an die indulgentia Caesaris appellierend, wie 2, 3 A, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12; 94: scio, domine, quantum beneficium petam, sed peto a te, cuius in omnibus desideriis meis indulgentiam experior. — 1 Dankschreiben: 51 (Versetzung in die Provinz; beneficii tui .... plenam indulgentiam). — 3 Führungszeugnisse (t. t. ‚testimonium' 87) 85, 86 A, 86 B. — 5 Rapporte: 25, 63, 64, 67, 74, alle unbeantwortet. — 48 Berichte die übrigen Plin. Stücke.

2) 17 A, 17 B, vgl. 18; 58, 59, vgl. 60.

3) Plinius gehört zu den ersten Konsuln des neuen Regiments; der ältere Plinius ist amicus der Flavier gewesen (Friedländer, S. G. I [8], 215). Vom jüngeren wissen wir es nicht direkt; aber seine Berufung (4, 22, 6, 22, 31) in das Consilium des Kaisers, das in dieser Zeit noch von Fall zu Fall aus dem Kreise der amici Caesaris gebildet wurde, läßt die Vermutung berechtigt erscheinen. Über das Verhalten Trajans zu den amici, Plin. pan. 50, 85 sq., Friedländer 142 ff.

4) Darüber wäre sehr viel zu sagen; es genügt der Hinweis darauf, daß die meisten Berichte nach einem bestimmten Schema („Betreff", Tatbestand, vorläufige Maßregel, Bitte um Entscheid) gebaut sind. Nur 19, 31, 41, 56 setzen an den Anfang eine Präambel wie diese: Salva magnitudine tua, domine, descendas oportet ad curas meas, cum jus mihi dederis referendi ad te, de quibus dubito (31), in der der Abstand sichtbar ist. Zu ihnen gehört der Christenbrief.

Bescheide? Ihr oft warmer, immer reiner und feierlicher Ton gebührt dem Empfänger, dem Repräsentanten und amicus des Kaisers. Aber die feinen Abstufungen der Anrede, der Aufmunterung, des Lobs, der Mahnung, des Tadels, die Sachlichkeit, die immer wiederkehrenden Formeln, die Anpassung des Bescheids an den Tenor, ja zumeist an den Wortlaut der Berichte — so nötig diese zu klarem Entscheid waren — verraten, wie persönlich sie auch wirken, den hochentwickelten Kurialstil des kaiserlichen Kabinetts, dem der Kaiser nach Rücksprache mit seinen Beratern allgemeine Weisungen gibt und das die formulierten Antworten zur Unterschrift vorlegt. Dieses Kabinett, dessen Chefs oft literarisch hochstehende Männer waren und dem gerade in trajanischer Zeit der mit Plinius befreundete und von ihm selbst ‚inter praecipua saeculi ornamenta' gerechnete Titinius Capito vorstand [1]), hat wie alle Antworten, so auch das Christenedikt formuliert. Denn der Christenbrief fiel wie die meisten Berichte dem Chef ab epistulis zu, während die Petitionen, Führungszeugnisse, die Anfragen, die sich auf Bauten bezogen, durch die Abteilung a beneficiis, da sie von der indulgentia des Kaisers beneficia erwirken wollten, andere durch andere Ressorts zur Vorlage beim Kaiser kamen; sie alle aber wurden, nach der Geschäftspraxis des Kabinetts, in den Amtstagebüchern der Abteilungen gebucht [2]). Alle Bescheide aber sind Spezialregulative, die zunächst nur den Geschäftskreis des Statthalters angingen. Darum antwortet Trajan auf den Christenbrief: neque in u n i v e r s u m aliquid, quod quasi certam formam habeat, c o n s t i t u i potest. Er lehnt es ab, was im höchsten Sinn politisch labil war, provisorisch und widerruflich behandelt werden mußte, durch allgemeinbindende Normen dauernd festzulegen [3]).

Die Statthalterbriefe sind, wenigstens aus inneren Anhalten, summarisch datierbar [4]). Der Christenbrief ist daher, wie seine Stellung in der Sammlung

1) Die Liste der ab epistulis bei Friedländer I [8] 182 ff. Titinius Capito: Plin. ep. 1, 17; 5, 8; 8, 12, P. J. R. II 429 nr. 41. Ist er 111/13 noch im Amt, so erhält der Briefwechsel einen eigenen Reiz.

2) Ueber die Verteilung, die sich aus den Inhalten ergibt (s. auch S. 25), wie über die commentarii constitutionum, epistularum, legationum, libellorum rescriptorum (vgl. z. B. 83, 107, letzteres von Wilcken, Hermes 55, 19 berichtigt), beneficiorum zu handeln, ist hier nicht der Platz. Grundsätzliches bei v. Premerstein, RE IV 137 ff.

3) Vgl. auch 65: magna, domine, et ad totam provinciam pertinens quaestio . . . 66: nec quicquam invenitur in commentariis eorum principum qui ante me fuerunt, quod ad omnes provincias sit constitutum . . . . sed inter eas provincias non est Bithynia. 109: ex lege cuiusque (rei publicae) animadvertendum est etc. 113: id ergo, quod semper tutissimum est, sequendam cuiusque civitatis legem puto . . . . Mommsen, St. R. II 905_3.

4) Mommsen, Ges. Schr. 4, 389 ff. Einer ist vor 17. 9. 110 (111) geschrieben; den Monaten zwischen 18. 9. und 3. 1. 111 (112) entstammen 9 Berichte, 1 Rapport, 1 Petition; zwischen 3. 1. und 25. 1. entstanden 8 Berichte, 1 Dankschreiben; von da bis 18. 9. 15 Berichte, 4 Rapporte, 3 testimonia, 1 Petition; zwischen 18. 9. und 3. 1. 112 (113) 5 Berichte, 1 Petition — in diese Gruppe gehört der Christenbrief; von 3. 1. bis 25. 1. 1 Bericht; bis zum Ende der Statthalterschaft 9 Berichte, 1 Petition. An der chronologischen Ordnung zu zweifeln liegt kein Grund vor.

zeigt, kurz vor dem Ende des Jahres 111 (bzw. 112) geschrieben. Wie sich aus der Natur der Sache ergibt und für einzelne Fälle nachweisen läßt[1]), sind, je nach der Geschäftslage des Kabinetts, die kaiserlichen Bescheide dem Statthalter in angemessenen Abständen zugegangen, unter ihrem „Betreff" im Provinzialarchiv eingeordnet und im Register eingetragen. Aus diesem Register, das demnach ein „Auslaufregister" war, oder einer Privatabschrift von ihm [2]), die Plinius besaß, müssen sie später, ergänzt durch die in seinem Besitz befindlichen Stücke 1—14, publiziert worden sein. Nur so erklärt sich, daß bei allen diesen amtlichen Schriftstücken das Präskript nur die Kurzformel (C. Plinius Trajano imperatori — Trajanus Plinio) gibt und die Subscriptio, damit die Daten, fehlen. Darum sind weder vom Christenbrief noch von Trajans Antwort, die mehrere Wochen später erst eingegangen sein kann, die genauen Daten des Orts und der Zeit, wo sie abgingen, erhalten.

Uebersieht man die in den einzelnen Geschäftsabschnitten abgegangenen Berichte — im ersten Geschäftsjahr sind es nur 32[3]) — so scheint der Verkehr zwischen Statthalter und Zentralinstanz äußerst gering. Dies kann nicht der ganze Schriftwechsel gewesen sein; zudem sind Anzeichen vorhanden, daß in ihm selbst einzelne Stücke fehlen, Anlagenmaterial, dessen Einsendung angekündigt oder angefordert war, selbst Ergänzungsberichte, vor allem die zusammenfassenden Tätigkeitsberichte des Statthalters, die zum Schluß des Geschäftsjahres nach Rom gingen[4]). Für diesen Tatbestand scheint es nur eine Erklärung zu geben: Wenn das erstgenannte im Register durch Hinweise auf die Akten ersetzt wurde, die bei der Publikation ausfielen, die zweiten überhaupt nicht abgeliefert, die Commentarii aber, die eine allgemeine Uebersicht über alle im Amtstagebuch eingetragenen Leistungen des Jahres waren, unter diesen kurzen Berichten nicht registriert wurden, dann kann dieses Aus=

---

1) Vgl. 18 mit 17 A und B, 60 mit 58 und 59; 39—51, zwischen 3. und Ende Januar 111 (112), behandeln Angelegenheiten von Nikomedien (37, 41, 49), Nikaia und Klaudiopolis (39), Byzanz (43), die diplomata (45), Apamea (47). Plinius hat daher die Konventsreise im westlichen Gebiet in dieser Zeit unternommen, jeden einzelnen Fall am Ort gesehen. Die Aufhebung der Gesandtschaft zum Jahreswechsel (43), Erneuerung der Diplome (45) hat Mommsen 392 mit Recht in den Januar datiert. Plinius führt die 41 angeregte, 42 beantwortete Frage des Sees bei Nikomedia erst 61, also nach Wochen, weiter. Wären die Berichte auch im Kabinett umgehend beantwortet und redressiert, so würde bei der Entfernung die Zeit von 1½—2 Jahren zum Austausch von 48 Fragen und Bescheiden, von denen jede neue erst nach Erledigung der vorhergehenden abgeht, gar nicht hinreichen, abgesehen davon, daß öfter eilige Angelegenheiten vorlagen.

2) Das Kaiserliche Archiv kann dafür nicht benutzt sein, da die bithynischen Eingänge in verschiedene Ressorts verteilt waren.

3) Auf alle Provinzen bezogen, ergäbe das, selbst wenn man für die größten eine höhere Zahl ansetzt, kaum 1600—2000 im Jahr, eine lächerlich geringe Zahl für die Verwaltung eines Riesenreichs.

4) Anlagen nur in 58, aber auch da nicht vollständig; es fehlen 1. die libelli zum Beibericht 59, 83, 92, 93, 106, die Capita legis 79, 114; 2. die Antworten auf 38, 73; 3. Bescheid im Nachgang zu 57. Zu den commentarii zuletzt Norden, Germania 87 ff., 428; meinen Josephus und Vespasian, pass.

laufregister nicht mit dem Amtstagebuch selbst identisch sein, in dem außer ihnen auch die Fülle der täglichen Geschäfte eingetragen war. Tatsächlich handeln aber die Briefe nicht von den Alltäglichkeiten des Amts, sondern nur von besonderen Fällen, die Plinius allein nicht erledigen kann. Diese gingen daher über die allgemeine Instruktion (mandata, officium)[1]) hinaus, die dem Statthalter mitgegeben wurde, und bedurften der Genehmigung durch die Zentralinstanz, ohne die eine einheitliche Politik weder gegenüber der zu sanierenden Provinz[2]) noch überhaupt in dem weiten und straff zentralistisch geordneten Reich möglich war. So enthielt dieses Register nur, abgesehen von den wenigen speziellen Angelegenheiten des Gefolges, den testimonia und Rapporten, die Spezialberichte, auf die Spezialregulative des Kaisers folgten. Mit Unrecht schilt man daher den Statthalter, er habe sich immerzu mit Quisquilien an den Kaiser gewandt: Auch wenn er in mancher Frage der Provinzialverwaltung erstaunliche Unkenntnis zeigt[3]), in vielen Fällen konnte er nicht ohne die Genehmigung des Kaisers entscheiden, in anderen gab es keinen Vorgang. Zu diesen gehört der Christenbrief, für den weder in den mandata noch in den früheren Statthaltererlassen der Provinz etwas zu finden war. Dieser Bericht, der längste unter allen, die in der Sammlung stehen, ist also ein am Ende des Jahres 111 (112) auf Grund der im Amtstagebuch eingetragenen Prozeßakten verfaßter, mit eigenen Beobachtungen, Urteilen, Ratschlägen durchsetzter, im Auslaufregister für die Spezialkorrespondenz mit dem Kabinett eingetragener Spezialbericht, auf den ein kaiserliches Spezialregulativ folgt. Daß Plinius in seinem Bericht über den Christenprozeß nicht wie in dem über Archippus (58) die Akten beigab, versteht sich wohl nur daraus, daß alles, was er den Kaiser wissen lassen wollte, klar und scharf in seinem mit peinlicher Sorgfalt formulierten Bericht stand. Legte er die Akten bei, so lief er Gefahr, daß der Kaiser, der die Tragweite der Angelegenheit nicht so wie er übersehen konnte, vielleicht gar unter dem Einfluß

1) Dio 53, 15, 4: *ἐντολάς τέ τινας καὶ τοῖς ἐπιτρόποις καὶ τοῖς ἀνθυπάτοις τοῖς τε ἀντιστρατήγοις δίδωσιν, ὅπως ἐπὶ ῥητοῖς ἐξίωσιν.* Viele Digestenstellen mit Stücken aus Ulpians de off. procos. (z. B. 1, 18, 13; 48, 13, 7; 18, 5, 6) oder Macers de off. praesidis (Dig. 18, 16) zeigen, daß diese mandata zu eigenen isagogischen Werken (Norden, Hermes 1905, 512 f.) verarbeitet wurden: Wie 21, einer der ersten Briefe zeigt, sind die 22 erwähnten mandata Plinius mitgegeben; daß allgemeine Direktiven darin enthalten waren, die aus der Kenntnis des Zustands der Provinz (32, 34) und dem Willen zur Abhilfe wie der allgemeinen Regierungspolitik stammen, lehrt 22 im Vergleich mit 20, 96_7 im Vergleich mit 34, 92. Andererseits aber beziehen sich die mandata 30, 56 (auf 32) zunächst auf Spezialbescheide, die dem Statthalter zugegangen sind. Bezeichnend ist aber 47: vereor enim, ne aut excessisse aut non implesse officii mei partem videar (vgl. 47 ipse proficiscebar in diversam provinciae partem ita officii necessitate exigente), wo die allgemeine Weisung, die Finanzen der Städte zu kontrollieren (schon 17 bei Ankunft in der Provinz vorhanden!) durch einen besonderen Fall gestört wird. Auch die Frage der Clubs (34, 92, 96) muß also in den mandata gestanden haben.

2) Vgl. 32 te in istam provinciam missum, quoniam multa in ea emendanda adparuerunt; 18, 34, besonders 117.

3) Vgl. 47, 49, 68 u. s. ö. Auch das Militärstrafrecht ist ihm nicht geläufig, 29; vgl. aber auch seine ignorantia in 5, 6, 7.

von Rigoristen[1]) scharfe Maßnahmen verlangte und damit des Plinius Ansicht mißbilligte. Indem er die Akten zurückbehielt und geschickt ad personam[2]) schrieb, trieb er Politik; nur durch sie wird seine Gesamtpolitik gegenüber der Provinz einigermaßen sichergestellt. Der Brief ist also ein eminent juristisches wie politisches Stück.

Wie aber kommt er zu seiner Auffassung? Um dies zu übersehen, ist zunächst der Tatbestand zurückzugewinnen.

2. Trajan hatte die Provinz ‚Pontus et Bithynia' in kaiserliche Verwaltung übernommen und mit dieser Plinius betraut, weil es viel zu ordnen, zu bessern galt und Plinius der geeignete Mann schien. Seit langem war sie infolge inkonsequenten Regiments der Senatsstatthalter in starker Gärung. Eigentlich war dazu kein Grund. Denn das Land war reich, und dank der römischen Politik war seit der Einrichtung der Provinz die Kultur der griechischen Polis allenthalben im Osten gleich wie in den dort angrenzenden Landschaften im Vordringen. Die Städte entfalteten sich stark[3]); das wirkte auf die umgebende Landschaft zurück. Viele beseelt der Drang zur Verselbständigung, das Ideal der Politen. Hochgespannte Eifersucht der Städte untereinander, die, Kraft vergeudend, sich um Titel streiten[4]), hinter denen nicht allzuviel steckt, und statt einig zu sein und sich gegenseitig zum Nutzen des Ganzen zu

1) Das scheint mir wesentlich; Rigorose können ihm ebenso seinen Plan „verderben", wie sie z. B. bei Vespasian (Jos. B. J. III 536) oder bei Titus (ibid. VI 239) den nationalen und staatlichen, d. h. den Standpunkt des *συμφέρον* vertreten und schärfstes Vorgehen verlangen.

2) Indem Plinius, um nur dies jetzt hervorzuheben, die Aussagen der gefolterten ministrae, die doch über die Kunft des Gottesreichs und die Vernichtung der Welt, ihr odium humani generis begründend, wenigstens in Umrissen geredet haben müssen, in die Worte superstitionem pravam, i m m o d i c a m zusammenfaßt, bricht er die gefährliche Spitze ab und erhält die Entscheidung, die er wünscht.

3) In trajanischer Zeit will Dio v. Prusa, or. 45, das Ansehen seiner Stadt durch energischen Synoikismos aus der Landschaft heben. Wie weit sich dieser Prozeß, der letztlich auf Pompeius zurückgeht, aber auch von Caesar und den Kaisern des I. Jhdts. gefördert wurde, erstreckt, zeigt die Münzprägung der Städte des nördlichen Kleinasien; mindestens ¼ von denen des städtearmen östlichen Gebiets hat unter Trajan zum erstenmal oder seit langem zuerst wieder Münzen geschlagen, z. B. Abonuteichos, Neoklaudiopolis, Neokaisareia, Nikopolis, Sebastopolis, Trapezunt, Zela (Recueil I, s. folg. Anm.). Nur ganz wenige andere haben durchlaufende Reihen, viele noch kein eigenes Münzrecht, einzelne begannen wieder kurz nach Trajan. Kern der *πόλεις* waren dort ursprünglich vielfach die großen Tempel mit ihrem gewaltigen Landbesitz und ihren gotteshörigen Bauern, die die Priesterschaft wie materiell so geistig in der Hand hatte; in Trajans Zeit sind diese Städte zumeist griechisch geordnete, darum aber keineswegs nur von Griechen bewohnte Gemeinwesen, die oft über mächtiges Hinterland verfügen, seine Sammelstätten sind. Der völkische Gegensatz wird nicht unterschätzt werden können.

4) Für Nikomedien und Nikaia s. Dio, or. 38. § 31 *πειρᾶσθε τοίνυν πρωτεύειν τῶν πόλεων, τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τῆς ἐπιμελείας τῆς περὶ αὐτάς· τοῦτο μὲν<γὰρ>, καθὸ μητρόπολίς ἐστε, ἐξαίρετόν ἐστιν ἔργον ὑμέτερον· εἶτα τῷ παρέχειν αὐτοὺς δικαίους ἅπασι καὶ μετρίους καὶ μὴ πλεονεκτεῖν ἐν μηδενὶ μηδὲ βιάζεσθαι.* Hier *μητρόπολις* als Hauptstadt der Landschaft, im Sinn der immer mächtiger werdenden Entwicklung. So ist auch Amastris *μητρόπολις* (s. unten S. 32 $_1$), in etwas anderem Sinn Heraklea (Waddington-Babelon-Reinach, Recueil des monnaies gr. d'Asie min. I 360 f., vgl. 357, 72, 76—78) '*ματροπολῖται*' = *ματρὸς ἀποίκων πόλιων* (dazu Inscr. Gr. ad r. Rom. pert. III 79).

helfen, dem Hohn der Römer verfallen. Eifersüchtig wachen die bevorrechteten über ihren Privilegien [1]), neidisch streben andere, zur civitas libera emporzusteigen [2]), wodurch ihnen erst die freie Betätigung möglich schien [3]). In den Städten der gleiche Kräfteverbrauch. Ueberall tobt der Parteikampf, wie man ihn nur in der griechischen Welt kennt. Die Oligarchie der Reichen herrscht, ohne ihr Vorrecht überall würdig zu nutzen. Sie haben es nicht verstanden, die städtische Politik in ruhigem Gleichgewicht zu halten. Ewig war das Budget in Unordnung, die Geldmittel der Stadt wurden in Bauten erschöpft, die, von Umtriebigen gefordert, die kleine Stadt verschönern, modernisieren sollten, oder in Zuwendungen an die Armen, die alles andere denn eine großzügige Sozialorganisation waren [4]), eher die Instinkte befriedigten. Wer von den Reichen sich dieses Volks annahm, sei es daß er durch Stiftungen ihm aufhalf oder daß er durch glänzende Bauten seine Sympathien gewann, kam bei den Seinen allzuleicht in den Verdacht tyrannischer Gelüste. Das Volk, politisch rechtlos, materiell in Not, geistig arm, unruhig, faul [5]), tat sich immer in neuen, geheimen, plötzlich höchst aktiven Klubs zusammen, so daß Zusammenrottungen, Krawalle, Brandstiftungen, Blutvergießen die unvermeidliche Folge waren. Völkische Gegensätze zwischen Griechen und Kleinasiaten kamen sicher hinzu. So waren Unruhe und Unsicherheit allgemein. Gelder wurden zurückgehalten, der Geldverkehr stockte, leere oder überschuldete Kassen forderten das Eingreifen der Statthalter, die öfter mitleidlos vorgingen, Schuldige und Unschuldige trafen, so daß trotz der unzuverlässigen Sklavenpolizei die Gefängnisse überfüllt waren. Vielerorts waren verbannte Verbrecher ohne Rücksicht auf das Reich, nach dessen Gesetz sie gerichtet waren, in ihre Stadt zurückgekehrt [6]), hatten sogar städtische Anstellung gefunden. Unsicherheit ergriff den Handel, so daß Plinius einmal ein militärisches Kommando an die gefährdete Stelle beordern will [7]). Die ewigen Revisionen und Verdikte hatten dann wieder gelegentlich die Provinzialen so aufgebracht, daß ihr κοινὸν gegen zwei Statthalter wegen Erpressung im Amt klagte [8]).

1) ep. 47, 92; vgl. auch die Münze von Amisos des J. 98, in der die Stadt durch Gegenüberstellung der Stadtgöttin und Roma auf das foedus hinweist, Rec. I 61 nr. 75.

2) Für Prusa s. Arnim, Leben und Werke Dios von Prusa 116 u. s. ö., der auch für das folgende in Betracht zu ziehen ist, bes. 207 f., 335 ff.

3) Einzelne sind darum wohl darauf aus, ihm Loyalität zu zeigen: so prägt Amisos a. 113/4 (Rec. I 61 nr. 78) zur profectio des Kaisers in den Orient, Amastris (Rec. I 141, 55) zum Auszug in den dakischen und (57, 58) parthischen Krieg, während Sinope 104/5 eine Nemesis, also wohl zum II. dak. Krieg, auf ihre Münze setzt. Und wie Sebastopolis-Herakleopolis (Rec. I 102 nr. 2) die Symbole des Herakles abbildet, so auch Heraklea — beides gewiß nicht ganz beziehungslos, da Trajans großes Vorbild Herakles ist.

4) Vgl. z. B. ep. 26, 27.

5) ep. 33, hübsch durch Dios 46. Rede illustriert; zu ihr Arnim 206 ff.

6) 31: in plerisque civitatibus, maxime Nicomediae et Nicaeae . . . .

7) 77/8.

8) Ueber die Prozesse des Bassus (RE X 177) und Varenus s. Arnim 375 ff.; ebenso der Procos. von 49 n. Chr. (Tac. Ann. XII 22) und Tarquitius Priscus 61 n. Chr. Tac. Ann. XIV 46.

Einer von diesen wird als der Typus des schlechten Statthalters gezeichnet, der das Volk quält, möglichst viele ausweist, einige sogar tötet. Der anatolische Boden war heiß: Das mußte Plinius sofort sehen. Das gefährlichste jedoch blieb die Sucht, unter allerlei Vorwänden Geheimbünde zu organisieren; gegen diese hat die römische Obrigkeit sich immer wieder gewendet. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hat Trajan seinem Statthalter, in dessen Mandat der Hinweis auf diese Hetärien stand, als er ihm vorschlug, zur Bewältigung von Bränden ein Feuerwehrkorps zu organisieren [1]), das er scharf beobachten will, geantwortet: meminerimus provinciam istam et praecipue eas civitates eiusmodi factionibus esse vexatas. quodcumque nomen ex quacumque causa dederimus iis, qui in id contracti fuerint, ⟨collegia quoque⟩ [2]) hetaeriae brevi fient. Daraufhin hat Plinius, sicher mit dem nötigen Nachdruck, in einem Edikt [3]), auf den Kaisererlaß hinweisend, das Vereinsverbot erneuert. So hofft er das Erbübel zu beseitigen. Dieses Edikt trägt mit zum Einschreiten in der Christenangelegenheit bei.

3. Nach dem 17. September 111 (112) besuchte Plinius endlich auch den Osten seiner weiten Provinz, Recht sprechend und inspizierend, wie es sein officium verlangte. Sinope bedurfte einer Wasserleitung (90), Amisos bat um Genehmigung zur Gründung eines Armenunterstützungsvereins (92). Ueber beides stand nur dem Kaiser die Entscheidung zu. Da Amisos civitas libera et foederata war, hat der Kaiser die Genehmigung erteilt, eo facilius, si tali collatione non ad turbas et ad inlicitos coetus, sed ad tenuiorum inopiam utuntur (93). Aber: in ceteris civitatibus, quae n o s t r o jure obstrictae sunt, res huiusmodi prohibenda est. Ehe freilich diese Antwort eintraf, findet er einen neuen Fall: es sind die Vorgänge in dieser Ecke der Provinz, die zum Christenprozeß führten. Wo spielten sie? Zuletzt schrieb der Statthalter aus Amiscs; Brief 98 zeigt ihn, kurz vor Anfang Januar [4]), jedenfalls schon auf der Rückreise in Amastris. In der Zwischenzeit muß der Prozeß sich abgespielt haben. Die Schilderung des Plinius verlangt eine angesehene Stadt mit Tempeln und reichgeschichteter Bevölkerung, nach der ein beträchtliches Hinterland mit Städten und Dörfern zentriert, die auch Konventsstadt sein konnte. An der ora Pontica, die allein zu Plinius' Sprengel gehört, kommen nur Amisos, Sinope, Amastris in Betracht. Städte wie Neoklaudiopolis, Gangra oder Pompeiopolis, auch das südlich von Amisos liegende Amaseia oder Phazemon scheiden alle aus, da sie zur Provinz Galatien gehören. Amisos ist föderiert, Sinope Kolonie: Amastris aber, das Plinius ‚elegans et ornata' nennt, dessen hervorragende Bauten er zu rühmen weiß, dessen Finanzen in Ordnung sind (98), nennt sich auf Münzen der Zeit, viel=

1) Ziebarth, Griech. Vereinswesen 94.

2) Für die korrupte Stelle ist verschiedenes vorgeschlagen; ich vermisse den Hinweis auf das Stichwort.

3) ep. 96_7: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.

4) Die vota, ep. 100, sind also auf dieser Winterreise erfolgt. Noch in Amastris?

leicht um 114, Metropolis [1]). Ihre Stellung entsprach damit der Nikomedias im Westen der Provinz [2]); sie war Mittelpunkt der in diesem Koinon vereinigten Städte, damit Sitz der Priester des Kaiserkults, für den ein Tempel in der Stadt gewesen sein muß, und des Landtags. Alle das Reich betreffenden Angelegenheiten, vor allem die religiösen, z. B. vota für den Herrscher, der Eid beim Kaiser, Opfer für die römischen Götter, wurden dort vollzogen [3]). Da der Christenbrief einen Spezialfall betrifft, dürfte Amastris der Schauplatz gewesen sein [4]).

4. Am stärksten waren von einer gegen die autoritären Symbole des Reichs, die römischen Götter und den Herrschergott, gerichteten Bewegung die Kaiserpriester betroffen; ihnen müssen sich, sofern diese Bewegung auch den alten Landesgöttern gilt, die übrigen Priesterkollegien, die zugleich die stärksten Faktoren im wirtschaftlichen und politischen Leben sind, sowie das Koinon und die Munizipalbehörden anschließen [5]). Völkische Gegensätze müssen

1) Daß es Konventsstadt sein muß, ergibt sich aus dem Zusammenhang; wer §§ 9 und 10 ganz verstehen will, muß ein religiöses und kulturelles Zentrum suchen, in dem die Bewegung gefaßt wird. Die Herbeibringung der di nostri und imago Caesaris setzt wieder eine solche voraus. — Zur Abgrenzung der Provinz Brandis, RE III 525 ff., VII 549 ff. (obwohl ich seiner Beweisführung nicht in allem folge). — Die Münzen: Rec. I 142 nr. 58, 59, letzteres Gegenstück zu 58, das den Ἄριστος als Namensbestandteil trägt, also 114/5; aber keineswegs ganz sicher, da z. B. auch die alex. Münze, Dattari, Numi Augg. Alex. 1050, ihn schon so für J. 110/1 zu geben scheint.

2) So schon, nach Aelteren, Marquardt, Staatsv. I 355. Natürlich hat Brandis III 534 ff. recht, daß Neokaisareia Metropole war, aber doch nur des Polemoniacus und erst nachtrajanisch (Rec. I 87 nr. 7 ff.). Amaseia sowie Amastris in trajan. Zeit, Nikopolis unter Hadrian μητρόπολις genannt, wie Pompeiopolis unter Marcus. Vgl. auch die syrischen Parallelen, meine Unters. z. G. d. K. Hadrian 232 f., 235. Die Städte sind die Verwaltungszentren der Landschaften, deren Königsstädte sie früher waren. Aus dieser Stellung von Amastris erklärt sich der Vorrang der Bischofskirche von Amastris, Euseb. h. e. IV 23, Harnack, Mission II² 206.

3) Wie stark diese staatlich-religiöse Zusammenfassung war, zeigt am schönsten die Inschrift von Gangra v. J. 3 v. Chr., die den Treueid der Paphlagonen enthält (Dittenberger, Or. Gr. 532). Er wurde von den Bewohnern Paphlagoniens und den dort residierenden Römern bei Zeus, Ge, Helios, allen Göttern und Göttinnen und beim Augustus selbst geschworen und enthielt das Treugelöbnis für den Herrscher und sein Haus. Die im Lande wohnenden haben in gleicher Weise vor den Kaiseraltären der Augusteen geschworen, ebenso die Phazemoniten im Augusteum von Neapolis-Phazemon. Durch diesen Schwur bei den Göttern und dem Herrschergott waren alle Kreise gleichermaßen auf den Kaiser verpflichtet; er war, wie CIL II 172 = Dessau 190 und Dittenberger, Sylloge³ 797 zeigen, bei jedem Regierungswechsel zu leisten und ist die juristische Basis der Loyalität gegenüber dem Reich. Aus diesem Grund ist er auch für den Christenprozeß bedeutsam.

4) Mommsen, Ges. Schr. 4, 394 „wohl zunächst Amisos oder doch benachbarte Ortschaften"; Harnack, Mission II² 188₄, nach Mommsens Vorgang, „Amastris (?)" oder Amaseia (letzteres unmöglich).

5) Ueber den Kampf der Religionen im Osten, der nicht immer nur mit geistigen Waffen ausgefochten worden ist, wissen wir trotz allem wenig; der Antijudaismus z. B. ist mindestens so alt wie der jüdische Kirchenstaat der nachexilischen Zeit. Die anschmiegsame Taktik der kaiserzeitlichen Religionen des Ostens ist nicht überall festgehalten; schärfste Propaganda auch da. Immer aber beginnt

hinzugekommen sein. Die Bewegung, die schon über Jahrzehnte zurückreicht, hat sich, auch wenn die innere Kraft der Beteiligten sehr ungleich ist, allmählich so ausgewachsen, daß das von Plinius auf Grund seiner Informationen [1]) entworfene Bild wahrhaft düster wirkt: der Friede der Landschaft, die Grundlage der Ordnung in der Provinz, scheint aufs stärkste gefährdet. multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Wer waren die Christen? Man weiß, daß in Amisos und im Pontos seit alters Juden saßen [2]), ursprünglich mögen sie der Kern gewesen sein; seit Jahrzehnten schon müssen andere Kreise ergriffen sein, Massen jeden Alters, Geschlechts und Stands; die Unterschicht der Städte, die aus ihrer Not sich emporzuringen sucht und die den weltlichen und geistlichen Grundherren hörigen Bauern [3]) gaben Teile an diese Gemeinschaft ab, die ihr Heil von dem kommenden Reich Gottes erhoffte. Man kann sich nicht wundern, wenn andere, darunter auch solche, die das Reichsbürgerrecht besaßen [4]), teilweise wohl aus ganz verschiedenen Motiven, der neuen Lehre anhingen. Ihre Gegner wissen von ihrer Feindschaft gegen das Bestehende, die bisherige Ordnung in Stadt und Land, von ihren kultischen Zusammenkünften, in denen sie in einem Lied oder einer Bekenntnisformel ihren Messias wie einen Gott [5]) preisen und konventikeln, reden von gemeinsamen verbrecherischen Mahlen wie überhaupt ihrem Zusammenschluß in den ver-

---

der Kampf zwischen den lokalen, munizipalen Einheiten; es dauert lange, bis er zu dem Reich hinaufdringt. Initiative der Munizipalen gegen die Juden in Alexandrien, von Kaisareia bis Antiochien, ist genügend bekannt. Juden gegen Christen: Darstellung des Prozesses Jesu bei den Synoptikern und Johannes; Prozeß und Tod des Paulus (s. Hermes 50, 91 f.). Zuständigkeit des 'Munizipal'-gerichts, Mommsen, Strafr. 239 f. Initiative der munizipalen Polizei in Kleinasien, Mommsen, Strafrecht 308, 313, 577_2. Das Märtyrermotiv in der Apok. Joh. ist bekannt. Aus solchem Fanatismus der militia Christi, der den andern nicht unbekannt geblieben sein kann, erklärt sich die Wut der Abwehr, die bis zum bürgerlichen Boykott sich auszuwachsen scheint (Apokal.).

1) Im folgenden wird vorausgesetzt, daß Plinius, der cognitionibus de Christianis numquam interfuit, über die Zustände in der Provinzecke so wenig wie über die ganze Gegenbewegung (§ 10), die er optimistisch beurteilt und auf die er seine versöhnliche Politik baut, aus dem Verhör selbst orientiert sein kann; er hat seine Kenntnis aus den Anklageschriften und den ergänzenden Berichten der Behörden geschöpft.

2) Schürer, Gesch. des Judentums III^4 S. 4, 23. Aquila, Paulus' Gefährte, ist Ἰουδαῖος, Ποντικὸς τῷ γένει Ap.-Gesch. 18_2.

3) Ueber diese Rostowzew, Kolonat 269 ff. Harnack, Mission II^3 2 bemerkt, daß hier zuerst und von da an häufig „Christen auf dem Lande" erwähnt werden. Christen im Pontos: 1. Petr. 1, 1 in ganz willkürlicher Abfolge der Namen der Landschaften.

4) Römische Bürger schon in Augustus' Zeit in Gangra, S. 32 Anm. 3, erst recht an der Küste wie überall in Asien.

5) Parallelen Bousset, Kyrios $Christos^2$ 235, 245 f. Hymnen: ebenda 234, 276.

botenen Hetärien und sagen ihnen allerlei niedere Verbrechen nach [1]). Ihre Ablehnung alles Positiven und damit ihre Feindschaft gegen das Reich ist diesen Gegnern klar. Ihr verwerflicher, exzessiver Aberglaube verkündet ja die Vernichtung des irdischen Reichs [2]). Sie wissen auch, daß man echte Christen nicht zum Opfer an die Götter und den Kaiser bringen kann; so hassen, verachten, verfolgen sie diese um ihres Hasses gegen die Welt willen. Wie anderwärts in der östlichen Welt, stoßen auch hier die alten Mächte mit neuen, völlig intransigenten zusammen, für die es kein Kompromiß gibt, die Brunst und Not zu stählender Kraft mischen und ihre Bekenner für den Kampf stärken; jene erkennen die Gefahr, bieten zur Verteidigung alle Mittel, auch die Verleumdung auf und ziehen die legitime Gewalt des Staates herein, um auch ihn zur Erkenntnis der Lage und zur Abwehr zu zwingen. Ob es im Verlauf der Bewegung zu offenem Aufruhr gekommen ist, ob an den Aufständen, von denen wir hören, Christen beteiligt waren, ist nicht zu sagen [3]), nicht einmal, ob, wie man aus dem Instanzenzug annehmen sollte, zuvor gerichtliche Verhandlungen

1) Beim Verhör der letzten Gruppe hat Plinius endlich sich auch über die ‚flagitia cohaerentia nomini‘ orientiert. Er muß diesen vorgehalten haben, daß man ihnen Verbrechen vorwerfe (flagitia § 2, scelus § 7). Darauf die Antwort: hanc fuisse summam culpae suae vel erroris (womit sie selbst schon den Vorwurf parieren): 1. die Kultfeier und das Lied auf Christus; 2. die eidliche Verpflichtung, se non in scelus aliquod obstringere . . .; den positiven Teil ihrer Aussage zu diesem Punkt gibt Plinius, nach dem Protokoll oder aus dem Gedächtnis, in römischrechtlichen Termini: Meidung von Diebstahl, Raub, Ehebruch, Bruch des gegebenen Worts, Ableugnung anvertrauten Guts. Da aus ‚adfirmabant‘ feierliche Aussage für das Ganze zu erschließen ist, hat man hier zunächst an wörtliche Wiedergabe oder Paraphrasierung des Kultliedes oder der Bekenntnisformel und der christlichen Sittengebote, die sie zur Reinheit im bürgerlichen Leben zwingen und auf die die in die Gemeinschaft eintretenden verpflichtet worden sind, zu denken; durch sie wollen sie sich entlasten. So bestreiten sie auch, gefragt, 3. jegliches ungesetzliche Tun bei ihren Mahlen (cibum, promiscuum tamen et innoxium). Der Statthalter, der an den Angaben seiner Informatoren offenbar irregeworden ist, sucht noch durch die Folter an Sklavinnen einen Schuldbeweis zu erzwingen: er findet keine Schuld. Haben die delatores verleumdet? Sie können Gerüchte, die umgingen (vgl. auch Tac. ann. XV 44), weitergegeben haben; Christen als Verbrecher konnten aus früheren Verhandlungen bekannt sein; der sittliche Zustand einzelner Gemeinden ist, wie die christliche Literatur zeigt, keineswegs immer vollkommen gewesen. Aus alledem der Vorwurf, den der Statthalter trotzdem keineswegs für ganz abgetan hält. (Eine weitergehende Deutung des ‚fidem fallere‘, die mir aus der Aufzählung neben ‚depositum abnegare‘ nötig schien, gab ich nach Rücksprache mit den Koll. v. Rümelin und Kreller, denen ich zu danken habe, auf.)

2) ‚superstitio immodica‘ ist nur verständlich, wenn Aussagen der Art vorlagen; die Kampfstimmung der Bekenner, Phantasien, wie die der Apok. Joh., die gewiß von keinem Literaten der Oberschicht stammt, Gedanken wie die des Ignatius konnten den Gegnern nicht ganz unbekannt bleiben. Tac. Ann. XV 44 faßt alles drastisch zusammen: haud proinde in crimine incendii quam odio generis humani convicti sunt.

3) Zumal wir nicht sicher wissen, ob die Ueberlieferung bei Euseb., K. G. III 32, nach der unter Trajan in einigen Städten infolge von Unruhen Verurteilungen von Christen stattgefunden haben, sich auf Bithynien bezieht. Andererseits redet Dio in seiner Alexandrina (Hermes 50, 78) auch nicht von den ‚an den dortigen Aufständen‘ beteiligten Juden; es bleibt also möglich, daß Christen auch an den στάσεις Bithyniens teilnahmen.

vor den Munizipalbehörden oder in der Metropole ausgetragen wurden (s. S. 32 Anm. 5). Der Haß aber, der sich in der Bewertung der Gegner offenbart, zeigt, wie kritisch nach der Ansicht der Behörden die Gesamtlage war.

5. Eine der ersten Fragen des ankommenden Plinius wird den Hetärien gegolten haben, denn ihm lag an der Ordnung der Provinz. Man muß vermuten, daß er sich darüber bei den Behörden selbst informiert hat, denen die Durchführung seines Erlasses oblag. Wir ahnen nicht, wie sie sich dazu verhielten, denn das Eingeständnis, es seien Hetärien da, konnte ihnen übel ausgelegt werden. Wollten sie aber ihre Interessen vertreten sehen und die Verfolgung der Christen sichern, so mußten sie selbst die Denunziation übernehmen. Schoben sie zuverlässige delatores vor und informierten den fragenden Statthalter in ihrem Sinne, kamen sie, scheint es, am weitesten. Plinius nennt die Namen der delatores nicht [1]), — er muß ihnen aber, erst recht, wenn sie von den Behörden gestützt wurden, Glauben geschenkt haben; denn wenn er auch von der Sache nichts wußte, das wußte er wohl, daß calumnia schwer geahndet wird [2]). Aus dem Material der delatio leitet er die Pflicht zur Coercition ab, zumal Verbrechen und Verletzung des Hetärienerlasses vorzuliegen schienen. Durch die delatio zu seinem Vorteil der eigenen Initiative enthoben, nimmt er kraft seines Coercitionsrechtes [3]), kraft dessen er über den Gehorsam gegen den Staat und die öffentliche Sicherheit wirksam wachen kann, den Prozeß als Cognitionalverfahren auf. Er lädt die Deferierten vor das Gericht seines Konsiliums, fragt sie (wohl nach Feststellung ihrer Personalien), ob sie Christen seien, und als sie sich dazu bekannten, wiederholt er die Frage, zuletzt unter Androhung der Todesstrafe, noch zweimal. ‚perseverantes duci jussi.' Diese Verurteilten können nur peregrini oder Leute noch minderen Rechts gewesen sein. Denn bei andern, die römische Bürger waren — ob sich dies bei der Feststellung der Personalien ergab oder ob sie, wie es ihnen zustand, wie auch der römische Bürger Paulus getan hatte, an den Kaiser appellierten, ist nicht gesagt — verfügt er, auch durch Aktenvermerk, Ueberweisung an das Kaisergericht. Verächtlich und ärgerlich zugleich klingt das Wort, das er bei dieser Gelegenheit einfließen läßt: ‚similis a m e n t i a e'; es entbehrt nicht eines gewissen Reizes, denn auch Paulus, das Vorbild dieser Gruppe, der sich eben vor dem Konsilium des Festus verteidigt hat, antwortet der römische Statthalter: *μαίνῃ Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μ α ν ί α ν περιτρέπει* [4]). Wie breit und tief ist die Kluft, die diese todfreudigen, weil Leben erhoffenden Schwärmer von den Herren der Welt trennt!

Trotzdem Plinius es nicht ausdrücklich sagt, müssen alle in diesem Verfahren Verhörten sich als Christen bekannt und bei ihrem Christentum ver-

1) § 2 ganz bestimmt: qui ad me tamquam Christiani deferebantur, 5: libellus sine auctore, 6: ab indice.

2) Ueber die delatores paneg. 34, 35. Vgl. auch über die calumnia VI 31_{12}. Calumniaklage: Mommsen, Strafr. 491 ff.

3) Mommsen, Ges. Schr. 3, 389 ff.; Strafr. 35 ff., 235 ff., bes. 238. Sueton gibt auch unter der Rubrik ‚coercita' die Christenverfolgung Neros, Nero 162.

4) Apostelgesch. 26_{24}; anderes s. Norden, Agnostos Theos 200.

harrt haben. Die delatio war also durch diese Aussagen bestätigt. Man wundert sich darüber, daß kein einziger von ihnen wankt, in den späteren Verhandlungen aber kaum ein Bekenner mehr aufzutreten scheint. Diese delatio muß wohlvorbereitet gewesen sein, sie hat nur solche beschuldigt, die man als sichere Christen kannte. Die Vermutung liegt nahe, es seien die Führer der Bewegung gewesen, die man zuerst treffen wollte, wie es von den Anfängen der jungen Religion bis zu ihrer Anerkennung immer wieder geschah. Waren die Hirten geschlagen, so konnte die Herde zerstreut werden.

Was war nun aber ihre Schuld? ‚perseverantes duci jussi'. Ihr Verharren bei ihrem Bekenntnis oder das 'nomen Christianum' schlechthin? Da er nie bei Christenprozessen zugegen war, kennt er den Gegenstand der Untersuchung wie der Strafe nicht; er ist aber noch bei Abgang des Berichts, als alle Aussagen gemacht sind, beträchtlich im Zweifel, ob 'nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini' bestraft werden. Was er zu Beginn weiß, ist jedenfalls einzig das, was unter dem Sammelbegriff „Christiani" von seinen Informatoren vorgebracht war. Nach dem ersten Verhör war nur das Bekenntnis zum nomen Christianum, nichts weiter erwiesen, nach ihrem Geständnis wurden weitere Beweise nicht einmal gesucht. So ist die Begründung des Urteils, die er gibt, ein merkwürdiges Geständnis, wie er sich half: neque enim dubitabam, q u a l e c u m q u e esset, quod faterentur, p e r t i n a c i a m c e r t e e t i n f l e x i b i l e m o b s t i n a t i o n e m debere puniri. Weil sie verharrten, mußte er sie strafen, mochte ihr Geständnis sein, wie es wollte; nicht weil sie Christen sind, sondern weil sie ungehorsam bleiben, seinem Versuch, sie dem positiven Staat zurückzugewinnen, unbeugsam trotzen, dem Staat den Gehorsam verweigern. Nach seiner Drohung braucht er sich nicht mehr darum zu kümmern, daß sie aus Gründen, die er weder kennt noch zu kennen braucht, bei ihrem Starrsinn verharren. Den Staat, dessen Allmacht er vertritt, verriete er, ließe er offenen Ungehorsam zu. Da er zu einer Depossedierung des Staates die Hand nicht geben kann, richtet er kraft seines Imperium aus eigenem Ermessen durch einen Polizeiakt den Widerstand gegen die Staatsgewalt [1]). Das juristische Problem wird

1) pertinacia et inflexibilis obstinatio, schon durch die Häufung auffällig, die er so nicht liebt. Hier liegt also der Nachdruck: möglichst eindringlich soll das dem Kaiser ins Ohr gehen. Obwohl der Statthalterwillkür alles überlassen war, den schlechten Statthalter konnte er nicht spielen wollen. Grundsatz des geordneten Staats: justa imperia sunto, isque civis modeste ac sine recusatione parento. Magistratus nec oboedientem et innoxium civem multa, vinculis, verberibusve coherceto, ni par maiorve potestas populusve prohibessit ad quos provocatio esto, Cic. de leg. 3, 3, 6; letzteres nur für Bürger. Obstinatio = religiös-patriotischer Fanatismus, Tac. hist. V 5, 13. Der fanatisch blinde, todesmutige Widerstand der Christen noch von Kaiser Marcus in Gegensatz zur philosophischen Weltanschauung gestellt, εἰς ἑαυτὸν 11, 3 (von Eberlein, Kaiser Mark Aurel und die Christen, Diss. Breslau 1914 mißhandelt): Nur der Wilde (z. B. die Juden, s. meinen Josephus und Vespasian 212 ff.) rennt gegen den Feind; für den Weisen ist es richtig, nicht κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ungedeckt frontal, sondern bedacht, würdig und ohne tragischen Apparat zu sterben; nur dadurch überzeugt man die anderen. — Obstinatus und pertinax in den späten Rechtsquellen, s. Heumann, Lex. s. v.

dadurch für einen Augenblick ein eminent politisches, dies aber die Grundlage neuen Rechts. Denn Trajan, hat zwar zunächst des Plinius Urteil legitimiert und nach Information auf Grund des Statthalterberichts und gewiß auch des in Rom vorhandenen Materials [1]) das nomen Christianum als Staatsfeindschaft interpretiert, aber über die Anerkennung des Vorgangs hinaus allgemeinbindende Normen abgelehnt und die Frage der Sphäre der Willkür entzogen, indem er für neue bithynische Fälle verfügt: conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt . . . Bleiben sie unterhalb der Sphäre des Staats, so soll man sie laufen lassen; wird der Staat angerufen und der Beweis für ihr Verbrechen gegen den Staat öffentlich erbracht, verfallen die, die bei ihrer Ansicht verharren, seiner Strafe, die sich aus dem Verbrechen ergibt [2]). Indem er, zur Herstellung der Ordnung, die Initiative der Staatsgewalt hemmt und, um Willkür auszuschließen, sichtbaren Beweis verlangt, der Behörde also Zurückhaltung auferlegt, negiert er den Staatsgedanken keineswegs. Denn der römische Staat ist, so tolerant er in praxi sein mag, in der Theorie exklusiv. Vor Juppiter Optimus Maximus, dem König der Römer, dem Herrn der Welt [3]), müssen alle sich beugen. Da er aber seinen Entscheid mit weitgehenden Sicherungen versieht, scheint er zu erwarten, daß dieser scharfe Spruch in Zukunft nur wenige treffen wird. Für die Mehrzahl, mit deren Vernunft er zu rechnen scheint, zeigt er weiterhin Wege der Rückkehr zum Staat. So mischt sich auch hier in die neue Rechtsregel die Politik stark ein. Dem staatlichen Selbstbehauptungsrecht tritt praktische Milde gegenüber; was er will, ist bedingte Toleranz. Ob sie der utilitas publica nützt, steht zunächst dahin.

6. Während der ersten Verhandlung kommen mehr Fälle vor Plinius' Gericht zur Anzeige [4]): ein anonymer [5]) libellus nennt viele Personen, die beim Verhör ihre Zugehörigkeit zum Christentum zu irgend einer Zeit bestreiten. Da ihre Aussage zum Beweis nicht genügt, läßt er sie angesichts der

1) Das Material kann nicht groß gewesen sein. Denn über Neros Christenverfolgung (Tac. Ann. XV 44, oben S. 35 Anm. 3) wußten die Schriftsteller der trajanischen Zeit nicht viel. Zur gesetzlichen Normierung ist es da nicht gekommen. Aber auch für Domitian (Schwartz, Kaiser Konstantin und die christl. Kirche 35) kann ich weder aus den vorhandenen Quellen noch aus dem trajan. Bescheid ein normatives Reskript erschließen, das Zugehörigkeit zum nomen Christianum mit Tod bedrohte. Sind Flav. Clemens und Domitilla wegen ἀθεότης hingerichtet, bzw. verbannt (Zeugnisse bei Stein, RE VI 2538 f., 2734 f. Weynand, ebenda 2578 f.), so ist, auch wenn sie wirklich Christen waren, die Strafe — wenn nicht aus saevitia — wegen Abfall von der Väterreligion verhängt, Mommsen, Strafr. 574_3. Dafür bedurfte es keines Reskripts. Die Berichte über das Martyrium des Ignatius sind spät, teilweise frühestens Mitte 3. Jhdts.

2) Initiativ war Plinius nicht vorgegangen; es war auch deferiert; aber argumenta im Sinne des Kaisers lagen nicht vor. Darin geht also Trajan über den Statthalter hinaus, ohne ihn zu desavouieren, was er gar nicht könnte.

3) Hermes 50, 63 f.

4) plures species inciderunt, sc. in cognitionem meam, vgl. 56 haec quoque species incidit in cognitionem meam.

5) Wurde die Calumnieklage gefürchtet? Waren es private oder politische Gegner?

simulacra numinum und der imago Caesaris [1]) die Götter anrufen, dem Kaiserbild opfern und Christus lästern. Da, wie er weiß, echte Christen solches nicht tun, gilt ihm diese Handlung, die sie anstandslos vollziehen, als Beweis für ihre Stellung zum Staat; ob ihre Gesinnung ihrem Gebahren entspricht, geht ihn nichts an. So spricht er sie frei. Andere, die von einem Angeber [2]) angeklagt sind, bekennen erst, leugnen dann und schwören unter den gleichen Zeremonien ab. In diesem offenbar längeren Verhör erst geht Plinius den Anschuldigungen nach und erfährt Einzelheiten über die Dauer ihrer Zugehörigkeit zum Christentum, den Kult, die Gestaltung des Lebens durch seine Lehren. Die Aussagen zweier gefolterten Sklavinnen, von denen er, da sie Diakonissinnen sind, offenbar wichtige Aufschlüsse erwartet, ergeben nur ein Bild von der ‚superstitio prava, immodica', während Verbrechen nicht erwiesen sind, nicht einmal Verstoß gegen das Hetärienedikt vorliegt [3]). Ist das nomen wirklich strafbar, so liegen andererseits mildernde Umstände, wie jugendliches Alter und tätige Reue, vor. Die Zahl der Betroffenen ist groß, bei hartem Vorgehen können die Folgen schwer werden. So bittet er dilata cognitione um Instruktionen, nicht ohne seine Ansicht selbst noch zu formulieren: sie haben bereut, sind für den Staat wiedergewonnen; facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus, so schließt er wirkungsvoll den Bericht [4]), auf den der Kaiser, die beiden Gruppen zusammenfassend, antwortet: non ita tamen, ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando d i s n o s t r i s , quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent. nam et pessimi exempli n e c n o s t r i s a e c u l i e s t. Ethik und Politik überwinden das formaljuristische Prinzip. Wie der Kaiser ablehnt, seine Person mit der Frage zu verquicken [5]), so verzichtet er auf Buße für vergangene Ver-

1) Man beachte die Termini techn. hier wie überall im Brief.

2) Unklar, ob Heide oder Christ (wie etwa Tac. ann. XV 44).

3) Da sie behaupten, seit Erscheinen des Edikts nicht mehr teilgenommen zu haben.

4) Er malt dem Kaiser aus, wie groß die Bewegung ist (§ 9), aber auch, daß eine aussichtsreiche Reaktion eintrat: die Tempel werden wieder besucht, die ständigen Opfer vollzogen, das Fleisch der Opfertiere wieder verkauft. Dieser letzte Zug ist immerhin ein Symptom, da der Christ das Opferfleisch ablehnt. Er zeigt aber auch, daß die Priester der Tempel, in deren Kasse der Erlös floß (Wissowa, Rel.² 419 f., Puttkammer, quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint 63 f., 67), geschädigt und treibende Kräfte waren. Uebelwollende konnten Schädigung des Gottes und mehr daraus konstruieren.

5) Er erwähnt die imago Caesaris nicht; vor mehr als einem Jahrzehnt hat er schon Plinius zart abgewinkt (ep. 9), kurz vor dem Prozeß aber bemerkt: potuisti non haerere . . ., cum propositum meum optime nosses non ex metu nec terrore hominum aut criminibus majestatis reverentiam nomini meo adquirere. omissa ergo ea quaestione, quam non admitterem, etiam si exemplis adiuvaretur . . . (82). Das war deutlich geredet. Ein crimen laesae majestatis allein hatte also wenig Aussicht auf Billigung. Plinius handelt aber wie alle Statthalter, die die Völker für das Reich in Treueid nehmen, indem sie es auf Jupp. O. M. (oder im Osten auf seine griechischen Aequivalente und die Stadt- und Schwurgötter) und den Herrscher vereidigen, der ja im Osten zu ihnen gehört, während im Westen,

brechen: Oeffentliche Anerkennung der römischen Staatsgötter [1]), tätige Reue soll Verzeihung erwirken. So hat Plinius' Anregung Erfolg, für die turba der Reuigen ist Rückkehr möglich. Wir wüßten gerne, wie dieser Gnadenakt auf die Gemeinden der Provinz gewirkt hat. Aber auch jener zu Unrecht verleumdeten gedenkt der Kaiser; dieser anonymen Klage durfte nicht stattgegeben werden; hätte der Angeber seinen Namen genannt, so wäre er ja der Calumnieklage verfallen. Ein anonymer Libell, der wer weiß aus welchen Motiven verfaßt ist, beruht auf injustitia, ist daher in keinem Verfahren ein geeignetes Rechtsmittel, und paßt nicht zu seinen Regierungsmaximen, zu der justitia nostrorum temporum [2]). „Pessimi exempli nec nostri saeculi est."

7. Zieht man die Summe, so ergibt sich für den Prozeß des Plinius folgendes: Zunächst gab es keinen Vorgang in der Provinz, aber auch er kannte das Verfahren nicht. Denn die älteren Fälle (auch die Fälle von Staatsfeindschaft, die außerhalb des Christentums liegen), sind zwar aus partikularen Bewegungen in die staatliche Sphäre emporgedrungen: Jesu und des Apostels Todesurteil sind vom Staat bestätigt oder verhängt. Aber auch da ist nicht das ‚nomen Christianum' der Streitpunkt, zu dem der Staat Stellung nimmt. Um von Claudius abzusehen [3]) — auch Neros coercitio (S. 35 $_3$) ist formalrechtlich auf ‚incendium' begründet. Auch bei diesem Verfahren ist nach Tacitus' Bericht (Ann. XV 44) zwischen ‚primum correpti qui fatebantur, deinde

wie Tertullian (die Stellen bei Mommsen, Strafrecht 569$_2$) zeigt, der Trennung des crimen laesae Romanae religionis und laesae majestatis die ganz andere Stellung des Kaiserkults entspricht.

1) di nostri entspricht dem terminus, der noch in später Zeit eine Rolle spielt, z. B. ‚di Romani' im Martyrium des Cyprian (Fassung I Reitzenstein, Nachr. Gött. Ges. 1919, 185); vgl. aber auch für Sev. Alexander Dio 52, 36, 1 f. aber auch die Constitutio Antonina von 212 (P. Giss. 40) gehört hierher: Der Kaiser dankt den Göttern, daß ein Anlaß zu einem Gnadenakt ist. *τοιγαροῦν νομίζω[ν ο]ὕτω με[γαλοπρεπῶς καὶ εὐσεβ]ῶς δύνασθαι τῇ μεγαλειότητι αὐτῶν τὸ ἱκανὸν ποι[εῖν, εἰ τοὺς ξένους, ὁσ]άκις ἐὰν ὑ[πεισέλθωσιν εἰς τοὺς ἐμοὺς ἀνθρώπους [εἰς λατρείαν τῶν ἐμῶ]ν θεῶν συνεπενέγκοιμι* usw. Freilich schillert ‚nostri' eigentümlich zwischen ‚Romani' und ‚mei', vgl. ‚saeculi nostri' und 55 ‚nostrorum temporum' mit 1 ‚saeculo tuo', 23 ‚saeculi tui'! Trajan, der ‚optimus princeps' verschleiert, während Caracalla nur Absolutist sein will.

2) Die hohe Politik kennt aber Fälle, wo gegen die Theorie Reue über Abfall vom Reich Verzeihung folgte, z. B. Tac. hist. V 25. ep. 32 hat Trajan über hohes Alter als Strafmilderungsgrund gesprochen. In welche Zeit Dig. 48, 13, 7 gehört, weiß ich nicht. Hat Plinius dies gekannt? Er hätte nicht in dieser Form dem Kaiser geschrieben. Anonymer libellus: Dig. 47, 10, 5, 9: si quis librum ad infamiam alicuius pertinentem scripserit composuerit ediderit dolove malo fecerit, quo quid eorum fieret, etiamsi alterius nomine ediderit vel sine nomine, uti de ea re agere liceret, et, si condemnatus sit qui id fecit, intestabilis ex lege esse iubetur (Ulpian); Mommsen, Strafr. 794. Welche lex in Frage kommt, ist mir nicht bekannt, noch ob sie älter ist als Trajan. Seine Schärfe gegen die delatores (S. 35 Anm. 2) und seine Auffassung von der justitia machen auch ohne solche Sicherheit seine Normierung verständlich. Betont er doch selbst ep. 55 in einem anderen Fall als Maxime: non est ex justitia nostrorum temporum.

3) Suet. Claud. 25, 4 gilt nicht den Christen, Link (Anm. 1) S. 104 ff.; es genügt aber der Hinweis darauf, daß Sueton von Plinius' Erlebnis die Christen kannte und Nero 16, 2 sie als superstitio nova bezeichnet; der Hinweis auf die messianisch erregte Zeit, die Josephus uns schildert, genügt m. E. zum Verständnis der Stelle.

indicio eorum multitudo ingens' zu unterscheiden, die haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt, verurteilt und grausam hingerichtet werden. unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur. Auch die Fälle der Apokalypse dringen nicht bis zum Staat vor, wiewohl man sein Eingreifen zu erwarten scheint und die Kampfstimmung dieser Schrift seiner Vernichtung gilt. Sind die Mitglieder der Familie Domitians Christen gewesen, so sind sie nicht wegen des ‚nomen Christianum', sondern wegen Verrats der Väterreligion bestraft worden. So gibt es keine Norm, und darum kennt Plinius auch von daher keinen Vorgang. Durch partikulare Gewalten hineingezogen, hilft er sich, indem er die unentwegten nicht wegen ihres Bekenntnisses, von dem er nicht weiß, ob es und wie es strafbar ist, nicht wegen der flagitia, für die er einen Beweis zu erzwingen nicht einmal versucht, nicht wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer Hetärie, die er allenfalls dafür in Anspruch nehmen könnte, sondern nach seinem eigenen Wort wegen Widerstandes gegen die Staatsgewalt omnipotent, soweit es Nichtbürger sind, hinrichten läßt, und, wo Bürger in Frage kommen, sie dem zuständigen Gericht zuführt. Die ‚ingens multitudo' der andern, die der Kaiser selbst unter dem Begriff ‚qui negaverit' zusammenfaßt, gibt er nach erlangtem Beweis frei oder überantwortet sie der Gnade des Kaisers. Dies tut er im Interesse seiner Provinz. Statt, wie Nero tat, alle zu strafen, gibt Trajan, der jede generelle Regelung ablehnt, alle, die den Staat sichtbarlich bejahen, diesem zurück und hemmt in weitgehender Toleranz die willkürliche Ausbeutung seines Erlasses.

8. So gewinnt die Kritik des Tacitus an Neros Verfolgung der Christen eigentümliches Leben. Woher er die Unterlagen für seine Darstellung dieser Mordszenen hat, wissen wir nicht sicher. In seinen Urteilen aber glaubt man immer wieder die Worte seines Freundes Plinius zu hören; auch das Reskript Trajans muß er gekannt haben[1]). Auch Sueton, der mit Plinius eng befreundet ist, sich wahrscheinlich sogar bei ihm befindet[2]), redet wie

1) Ann. XV 44. Auf die Quellenfrage gehe ich hier nicht ein. Gleich woher er die Tatsachen hat, das hindert nicht, daß er sie mit eigenen Ansichten durchsetzt. per flagitia cfr. Plin. flagitia cohaerentia nomini. invisos kann für Rom stimmen, kann er aus Asia kennen, kann Plinius erzählt haben. vulgus entspricht der Sphäre. Auch er gibt den Individualnamen Jesus nicht wie Plinius. ‚Tiberio imperitante' taciteisch formuliert (Link 71_2), das ganze kann aus einem symbolum stammen (so Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I 209_1), das Plinius z. B. gehört haben kann (S. 34 Anm. 1). exitiabilis superstitio = Plin. sup. prava et immodica; dann die Gruppierung selbst in zwei Teile wie bei Plinius; odium humani generis umfaßt den Inhalt. Ueber den Schluß s. oben. Tacitus, mit Plinius eng befreundet, erbittet sich von ihm z. B. einen Bericht über den Vesuvausbruch, den dieser ihm übersendet: tu potissima excerpes (VI 16 vgl. 20), gibt Plinius die historiae zur Durchsicht: o jucundas, o pulchras vices (VII 20) usf. Tacitus hat zweifellos auch Trajans Reskript gekannt. Er sollte nicht Stellung dazu genommen haben? Der Abschnitt ist also nach 112 verfaßt.

2) Es genügt der Hinweis auf I 18; 24 ‚contubernalis meus'; III 8; V 10 ‚Tranquilli mei'; IX 34, vor allem ad Trai. 94, 95. Da diese Briefe unmittelbar vor dem Christenbrief stehen, und Plinius ihn dem Kaiser empfiehlt, weil er ihn

diese beiden von der superstitio nova et malefica (Nero 16, 2). Beide haben also das Erlebnis des Freundes und den Entscheid des Kaisers vor Augen. Plinius aber schildert gerade Trajan als das Gegenbild eines saevus tyrannus und berichtet einem Freunde das Wort, das der Kaiser bei einer Gerichtsverhandlung sprach: nec ego Nero![1]) Während Nero zur Befriedigung seiner saevitia alle umbringen ließ, wollte also Trajan, da die utilitas publica es so forderte, nicht saevus sein. Die Grundanschauung, die dieser Gegensatz enthält, ist Tacitus und Plinius gemein. Sie entstammt dem von den beiden Freunden gehüteten Ideal, von dem aus sie, wie auch Sueton, auf diese superstitio exitiabilis herabsehen.

Warum aber forderte die utilitas publica Toleranz? Alle drei sind doch darin eins, daß es eine superstitio nova, malefica, exitiabilis, prava, immodica ist? Das Werturteil ist zunächst in den durch Plinius bekannt gewordenen Tatsachen, dann aber in dem Gefühl der Ueberlegenheit des Römers über die Barbaren allgemein, auch über die Juden, die Christen, die Astrologen, und welche superstitiones es sonst seien, die aus der Fremde kommen, begründet, in ihrem Bewußtsein, Herren der Welt zu sein. Sie hingen daran: Noch war theoretisch der Populus Romanus die Herrenklasse, der das Reich gehört und Juppiter sein Herrscher, wiewohl in Wirklichkeit in der Urbs, der Herrscherin der Welt, cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque und sie unterhöhlt, und ihr Juppiter Optimus Maximus, theoretisch der Herr der Welt, in praxi andere neben sich duldete, sogar jetzt in anderer Maximi Gestalt sich im Reich verehren ließ; wiewohl längst die Herrenschicht selbst aus allen Teilen des Reichs sich ergänzte und das eifersüchtige Wachen ihrer Massen sehr materiellen Privilegien galt. Selbst unter den führenden Männern aber hielten nur ganz wenige noch starr am alten Römertum fest, die Mehrzahl, ganz anderer Herkunft als die, die vor 150 Jahren die Adelsgesellschaft der sinkenden Republik gebildet hatten, ist, dem Zug der Zeit folgend, weitgehend tolerant, lehnt die Ueberspannung des nationalen Gedankens ab. Von ihnen sondert sich die Gruppe der Freunde des Plinius, die, im Bewußtsein, Träger der griechischen Bildung zu sein, gerade das Ideal des Adels der sinkenden Republik, der diese Bildung zur römischen gemacht hatte, wieder zu beleben begann, die Adel der Gesinnung in allem und gegen jedermann forderten. Diese humanitas zwingt sie, die theoretisch die superstitio externa grundsätzlich ablehnen, in Wirklichkeit, wo der Nutzen des Staates es verlangt, tolerant zu sein. Dieser Kreis des Plinius war in Trajans Zeit nicht ohne Einfluß. Plinius selbst, der wie sein Vorbild Cicero an dem Ideal hängt, hat in seinem Panegyricus auf Trajan, der Programmrede des Kreises, das Ideal des

jam pridem in contubernium aufgenommen, tantoque magis diligere coepi, quanto nunc (dies aus dem Zusammenhang allein möglich) propius inspexi, so steht Sueton in diesen Tagen jedenfalls mit ihm in nächster Beziehung; m. E. muß, wie die übrigen Petitionen (S. 25 Anm. 1) zeigen, Sueton im Gefolge des Plinius sein. So hat 'nunc' seine Berechtigung.

1) paneg. 2 ff. ep. VI 31, 9. saevitia ist t. t. für den, der nicht optimus princeps bleibt.

Herrschers entwickelt, wie ihn Panaitios und Cicero als den für die römische res publica allein möglichen gefordert haben, des Herrschers, der einzig seiner Pflicht und Verantwortung sich bewußt, stark an Wissen, überragend an sittlicher Kraft, als Altruist zum Retter aus der Not berufen und dadurch der erste Bürger der Stadt ist. Dieses Herrscherbild, dessen gewaltige Kraft in den von griechischem Geist beseelten Reichen immer neu wirkte, war im 5. Jahrhundert aus der Not des Tages in der griechischen Polis entwickelt; es war die letzte Hoffnung, das stärkste vielleicht der politischen Vermächtnisse der Griechen. Seine Voraussetzungen waren die Stadt, und, wo Untertanen da waren, die Herrschaft über sie und die Einordnung des ersten Bürgers in die Gesamtbürgerschaft [1]). Wie Perikles einst, so hat Augustus, der mächtigen Tradition folgend, und haben alle guten principes diesen Gedanken nach außen vertreten. Salus publica, utilitas publica war das Ziel, dem concordia, justitia, clementia, pietas dienten; daraus wuchs pax von selbst herrlich hervor [2]). Mit leidenschaftlichen Worten preist Plinius den neuen Herrscher Trajan als den optimus princeps [3]), da er selbst als Maxime seines Regiments den Satz ausgesprochen hatte: ‚bene regere rem publicam et ex utilitate omnium' [4]). Utilitas und justitia sind auch die Begriffe, die in den Reskripten Trajans begegnen [5]). Trajan hat sich bei vielen Gelegenheiten als echter optimus civis gezeigt, als ‚justitiae ac juris humani divinique tam repertor novi quam inveterati custos', als ‚lenis', ‚liberalis', als ‚optimus' lebt er im Bilde der Nachwelt, wie die Historiker der Zeit es schufen, fort [6]). Als optimus princeps wird er vom Senat gefeiert; er ist Juppiter gleich, der Optimus schlechthin geblieben.

Stammt daher also Trajans Toleranz? bene regere rem publicam et ex utilitate omnium: ist utilitas omnium aber nur das Interesse der herrschenden Schicht oder auch der Masse der Untertanen des Reichs? Als Plinius auseinandersetzt, wie Juppiter, der den neuen Herrscher berufen hat und, weil dieser ‚non imperio magis quam r a t i o n e', allgegenwärtig, alles schlichten

1) Vgl. dafür die Darlegungen meines Schülers G. Strohm, Demos und Monarch, 1922, und meine Rede, Zur Geschichte der Monarchie, 1919.

2) Wie oft ist dies in den Regierungsprogrammen, wie wir sie vor allem aus den Münzen kennen, ausgesprochen. Die ganze historische Ueberlieferung des I./II. Jhdts. hängt an dem Gegensatz optimus princeps-dominus.

3) Auf die Königsreden Dios von Prusa brauche ich nur hinzuweisen.

4) Paneg. 67, 68, 94.

5) 56 si existimat se iniuria relegatum; vor allem 55 invitos (dazu Dig. 50, 17, 69) ad accipiendum compellere, quod fortassis ipsis otiosum futurum sit, non est ex justitia nostrorum temporum. 109 in injuriam privatorum id dari a me non oportebit. Plin. ep. VI 22, 4; 31 quid enim jucundius quam principis justitiam gravitatem comitatem in secessu quoque, ubi maxime recluduntur, inspicere. Paneg. 80 in omnibus cognitionibus quam mitis severitas, quam non dissoluta clementia, illustriert durch Reskripte an Statthalter Dig. 48, 19, 5. Dig. 48, 22, 1 (Hermes 50, 63_2): scio relegatum bona avaritia superiorum temporum fisco vindicata. sed aliud clementiae meae convenit, qui inter cetera quibus innocentiam rationum mearum temporum (vielleicht tempero), hoc quoque remisi exemplum. — Utilitas, z. B. ep. 22.

6) Eutrop. 8, 4. epit. de Caes. 13, 2 f., 9; Victor, de Caes. 13. 4 ff.

wird, nun der Sorge über die Erde enthoben ist, postquam te dedit, qui erga omne genus humanum vice sua fungereris, da fährt er fort: fungeris enim sufficisque mandanti, cum tibi dies omnis summa cum utilitate nostra, summa cum tua laude condatur [1]). Die Sorge erstreckt sich also über die Welt. Phrase ist es nicht, was Plinius da nicht ganz leichten Herzens verkündet, sondern der Wille des Kaisers, wie eine Münze [2]) lehrt, die ‚SALUS GENERIS HUMANI‘ als Inschrift trägt und Salus zeigt, wie sie den Fuß auf die Erdkugel stellt und opfert. Die Formel ‘utilitas omnium‘, die vom Beginn der Regierung an festgehalten wurde, war also glücklich gewählt; sie war zweideutig und wurde allen gerecht. Trajan, selbst Provinziale, der erste auf dem Thron des Augustus, griff also über die Auffassung des Plinius hinaus. Lag es denn nicht nahe, daß er, mit zarter Rücksicht auf das Ideal der Römer, nichtsdestoweniger den Forderungen der Provinzialen entgegenkam oder Prozesse nicht hemmte, die nicht unbedingt zum Besten der herrschenden Schicht verliefen, Gerechtigkeit gegen die Peregrinen, wie gegen die minderen Rechts walten ließ, wie er es selbst Plinius schrieb? Er hat gewiß den Bau des Reichs der Römer wieder fester gefügt als irgend einer der letzten Kaiser vor ihm, durch peinliche Sparsamkeit und Ordnung die Ruhe der Provinzen, die pax Romana im Innern des Mittelmeergebiets zu fördern gewußt, die städtische Siedelung begünstigt, durch Zusammenfassung der Landschaften in historisch bedingten, die Verwaltung stützenden Mittelpunkten die Organisation der Provinzen gehoben und ihr Eigenleben gefördert. Gerade die östlichen Provinzen zeigen das wachsende Leben. Zahlreicher denn je vorher beginnen die Münzen der Städte des Ostens zu werden, die ihr Streben nach Autonomie manifestieren, und ihre Darstellungen bekunden den Willen zu eigener Kultur; bald zu unübersehbarer Fülle anschwellend beweisen sie, wie mächtig das bunte Leben dieser Provinzen pulsiert [3]). Und während das Römertum weiter an Herrenkraft einbüßt, geht im folgenden Jahrhundert der Prozeß mit ungeheurer Gewalt weiter, den Cäsar einst mit mächtigem Griff in ein System zu fassen geplant hat: Der Uebergang vom Stadtstaat, in dem der optimus princeps waltet, zu dem Reich, das einem Herrn gehört, in dem alle Untertanen sind. In der Entwicklung von der urbs Roma als der Weltherrin zu der urbs sacra, der Stadt, die dem Kaiser gehört, von dem Populus Romanus, dem Herrn der Welt, zu den *ἐμοὶ ἄνθρωποι* des Caracalla, von dem Senatus Romanus zu dem Senatus Commodianus, von den exercitus Romani zu dem exercitus Antoninianus, von den Peregrini zu den cives Romani, von den di Romani zu den *ἐμοὶ θεοί*, kurz, vom Prinzipat zum Absolutismus steht Trajan wie zeitlich, so inhaltlich mitteninne. Er, der Cäsars großartige

1) Paneg. 80, vgl. aber auch ep. ed. Trai 1 mit 14.

2) Cohen, Trai. 334, kais. Prägung, die aus einem der Jahre zwischen 103 und 110 stammt und auf ein bestimmtes Manifest des Herrschers zurückgeht.

3) Nur ein Beispiel: Die Zahl der alexandrinischen Münzen Trajans ist so groß, wie die aller Kaiser vor ihm zusammen, sie wächst noch unter Hadrian und Pius. So ist es überall.

Pläne zur Erweiterung der Nord- und Ostfront des Reichs mehr denn je ein anderer Römer, als der letzte Kriegsfürst der Römer verwirklicht, der Bauherr von östlich-königlichem Schwung, der mit echtem Ruhmsinn den Ruhm der Römer erneuert und gemehrt, aber wie nur irgend einer der großen Herrscher der Vorzeit diesen Ruhm auf seinen Namen vereinigt hat, ist nach dem Vorbild Alexanders und Cäsars wohl optimus princeps der Herrenklasse, die ihn trägt, aber auch Herr aller anderen, für die er sorgt; gleich jenen vereinigt er alle Kraft zum Wirken nach außen und ist im Innern des weiten Reichs tolerant. Allen Universalisten eignet dieser Konflikt zwischen dem Herrschaftsanspruch des Volks, von dem sie ausgehen, und der utilitas omnium, der sie dienen. Und ihre Toleranz, die im Wesen aller großen Reiche tief begründet ist, solange diese nicht einheitlich sind, widerstreitet den nationalen Forderungen der bisherigen Herren, widerstreitet aber auch der Selbstherrlichkeit der Reiche selbst, die oft zu spät auf ihnen feindliche Bewegungen im Innern aufmerksam werden [1]).

Die Toleranz Trajans, die nicht so sehr dem Kreise des Plinius als der Masse des Reichs und der sie berücksichtigenden Römer entgegenkam, war darum gefährlich, weil sie die Tragweite der Bewegung nicht übersah. Denn stärker denn je vorher haben von dieser Zeit an die orientalischen Religionen Propaganda gemacht, von denen nur wenige staatlich anerkannt, die meisten toleriert waren, ohne ernstlich befehdet zu werden, und die Welt erobert [2]). Der Religionskampf, für uns nur noch in schwachen Nachklängen faßbar, muß gewaltig gewesen sein. Ein ungeheures Gebrodel, dieses Ringen um eine neue Welt. Der Aufstieg des Christentums vollzieht sich im wesentlichen im Gefolge dieses siegreich auf allen Gebieten vordringenden Orients. Durch die pertinacia et inflexibilis obstinatio seiner Bekenner hat es sich behauptet, der Welt, wie diese ihm, sich nähernd, sich schließlich durchgesetzt, nachdem es von ihren schönsten Früchten genossen hatte. Man frägt vergeblich, warum es nicht den Kampf mit dem Staat gesucht hat, als alle der Gedanke der

---

1) Für Persien, das Alexanderreich, die hellenistischen Reiche ist die praktische Toleranz bekannt; sie muß gefordert werden, solange es keine Kultureinheit gibt, Uebergänge vorhanden sind. Das Verhalten Antiochos IV gegen die Juden, praktisch höchste Intoleranz und auf seinen panhellenischen Allüren ruhend, ist nur ein Beweis mehr für die Regel. Es zeigt aber auch, wie das Festhalten eines einseitigen Standpunktes wirkt. Kampf zwischen Selbstherrlichkeit und feindlichen Prinzipien wie in China (sehr schön de Groot, Sectarianism and religious persecutions in China, Amsterd. Akad. 1903/4) so überall. Vollendetes Hervortreten der Exklusivität im Reich des Absolutismus, wo und sobald die einheitliche Lebensgrundlage gefunden ist.

2) Hadrians Panhellenismus ist ein künstlicher Versuch, durch Zusammenfassung und Stärkung der griechischen Kräfte, der Lebensgrundlagen des alten Reichs, den Einbruch des Orients abzudämmen; kurzlebig wie er war, ist er wirkungslos geblieben, ebenso wie der Versuch des Kaisers Pius, noch einmal die alten Römererinnerungen zu wecken. Unter ihm feiert der deterministische Pantheismus der Astrologie schon Triumphe, und mit dem letzten Römer, dem Philosophen auf dem Thron, sinken die griechischen Weisheitsschulen in Dunkel und Nichts.

kommenden Vernichtung des Weltreichs beseelte und Kampfstimmung sie bis zur Selbstaufgabe hinriß? Es mag sein, daß seine Organisation viel zu schwach war, daß seine Führer lieber von Gott als von Menschenhand das verheißene Reich annehmen wollten. Das unterscheidet sie jedenfalls von den Juden, die, durch ihre mächtige Diaspora stark, dem Staat offen Fehde ansagten und, als sie nach blutigem Ringen, in dem ihr Hoffen auf die Erfüllung alter Weissagungen wieder einmal zuschanden geworden war, zerschlagen als Nation, dediticii und Juppiter Optimus Maximus kopfsteuerpflichtig wurden, durch starke Propaganda weiterwirkten, bis sie Anhänger auch im Senat und soweit Einfluß gewannen, daß die Kaiser Nerva und Trajan die scharfe Politik der flavischen Zeit aufgaben. Für die Stimmung unter den Griechen, die am stärksten dem Kampf mit dem Orient ausgesetzt waren, ist das Wort bezeichnend, das ein alexandrinischer Führer in einer Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan, die um die gleiche Zeit wie der Christenprozeß im Pontos spielt und darum schon ein bedeutsames Zeichen der Zeit ist [1]), dem Herrscher selbst, der judenfreundlich sein soll, ins Gesicht schleudert: „Dein Senat sitzt voll von den gottlosen Juden!" So wird die übernationale Gerechtigkeit des Herrschers ausgelegt. Aber diese Griechen hatten nicht ganz unrecht. Denn der Kaiser erntet für seine Parteinahme keinen Dank: 2 Jahre später wütet der neue Aufstand in der ganzen östlichen Diaspora, in der Cyrenaica, in Aegypten, und Cypern, gerade in dem Augenblick, als der Kaiser auf der Höhe seines Siegeszugs im fernen Osten steht [2]); er wird nur unter furchtbaren Massakres beendet, um nach 13 Jahren von neuem wieder loszubrechen. Die Kraft des Judentums war auch nach dem Aufstand unter Hadrian nicht gebrochen.

So darf die Frage aufgeworfen werden: was wäre geworden, wenn Trajan, dem Rate des Plinius nicht folgend, als ‚saevus' tyrannus alle Christen des Pontos und darüber hinaus alle, deren er habhaft werden konnte, in einer wilden Verfolgung auszurotten unternommen hätte? Es war schon zu spät; denn er hätte alle die andern, die am Mark des Reiches des Populus Romanus zehrten, mitvernichten, das Leben des Orients und sein eigenes Ideal vom Reich zertrümmern müssen. Alle Verfolgungen die später kamen, mußten erst recht wirkungslos (auf die Dauer) verpuffen. Trajans Toleranz, folgerichtig wie sie angesichts der Gesamtentwicklung der Welt in seiner Zeit ist, trägt zum Untergang des Reichs der Römer, zur Vollendung des Reichs der vor dem Einen gleichen Untertanen bei, aber auch zur Ueberführung der Welt in eine neue Lebensform, in der statt des freien, selbstgenügsamen und selbstherrlichen griechischen Menschen der *δοῦλος θεοῦ* steht, in der Absolutismus die letzte Forderung für alles Leben ist.

1) Hermes 50, 46 ff.
2) Darüber jetzt gut v. Premerstein, Hermes 57, 267 ff.

Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi Papylae et Agathonices.

Von

Hans Lietzmann.

Im sechsten Band seiner Note agiografiche [1] hat Pio Franchi de' Cavalieri aus dem im XI. Jahrhundert geschriebenen Codex 4 der Bibliothek del Consorzio di S. Alessandro in Colonna zu Bergamo eine lateinische Fassung der Carpusakten ediert, die sehr starke und beachtenswerte Abweichungen von dem durch Aubé edierten und von Harnack in den Texten und Untersuchungen III 4 (1888) grundlegend behandelten griechischen Text aufweist. Die Differenzen sind so bedeutsam, daß der Herausgeber in einer sehr sorgfältigen Untersuchung zu dem Ergebnis kommt, daß dieser lateinische Text dem Original sehr nahe steht und jedenfalls ein viel getreueres Bild der ursprünglichen (griechischen) Fassung bietet, als der uns erhaltene Aubésche Text, der eine erweiterte und montanistisch überarbeitete Ausgabe darstellt. Als Datum des Martyriums ist nicht mit Harnack die Zeit M. Aurels, sondern entsprechend der Ausgabe des Lateiners die Verfolgung des Decius anzunehmen.

Es lohnt sich angesichts der Bedeutung der Passio, die These nachzuprüfen. Da die neue Ausgabe einstweilen noch in Deutschland selten ist, so drucke ich den Text zunächst ab und bezeichne die Stellen, an denen er vom griechischen Text abweicht, durch *Kursivdruck:* am Rande notiere ich die entsprechenden §§ des Griechen.

ID. APRILIS. SANCTORUM MARTYRUM CARPI EPISCOPI ET PAMFILI DIACONI ET AGATHONICAE.

1. *Carpus episcopus a Gurdo et Pamfilus diaconus a Thyatira et Agathonice timorata dei comprehensi tempore Decii imperatoris et oblati sunt Optimo proconsuli.* Im Griech.

2. Proconsul dixit *ad eos:* Sacrificate diis *secundum praeceptum* § 9
imperatoris. Carpus respondit: Dii, qui non fecerunt caelum et terram, 10
pereant. proconsul dixit: Sacrifica*te*, ita enim iussit imperator. Carpus 11

7 Jerem 10 11

1) Studi e Testi Bd. 33, Roma Tipografia poliglotta Vaticana, 1920.

dixit: Vivi mortuis non sacrificant. proconsul dixit: Dii videntur *12 13*
tibi mortui esse? Carpus dixit: Disce, *quomodo sunt mortui: speciem* *14 15*
habent hominum, sunt autem immobiles; tolle honorem tuum ab eis,
et ipsi, cum sint immobiles, a canibus et corvis stercorabuntur. pro- *21*
consul dixit: Sacrifica*re te oportet.* Carpus respondit: Inpossibile *22*
est, quod dicis, non enim aliquando simulacris *surdis et sine sensu* sacri-
ficavi. *proconsul dixit: Miserere tibimet ipsi. Carpus respondit: Misereor*
mihimet ipsi, si elegero meliora. cum autem haec dicta essent, iussit *23*
eum suspendi. *cumque torqueretur* dicebat: Christianus sum *et propter*
religionem et nomen domini mei Jesu Christi vester particeps esse non
possum. proconsul iussit eum suspendi et ungulari. cum autem ungulare-
tur super modum, laboravit et vocem dare non valuit.

3. *Quem iussit* proconsul *removeri et* Pamfilum *diaconum appendi.* *24*
et dixit ad eum: Principalis es? *Pamfilus respondit: Non sum. pro-* *25*
consul dixit: Quid es? edicito mihi. Pamfilus respondit: Civis. *proconsul*
dixit: Dives es? Pamfilus respondit: Et valde. proconsul dixit: Filios *28*
habes? Pamfilus respondit: Et multos. *haec autem cum diceret,* de *29 30*
turba quidam exclamavit dicens: Secundum fidem Christianorum
dicit quia habet filios. *et ita confessus est Pamfilus* in omni provincia *31*
et *in omnes* civitate*s* se filios habere *spirituales.* proconsul dixit: Immol*a* *33*
diis: aut quid dicis? Pamfilus respondit: A iuventute *mea* deo servio *34*
et simulacris *vanissimis* numquam immolavi: *immolo me autem ipsum*
deo vivo et vero, qui habet potestatem universae carnis. iam vero me
amplius audire non pote*ris.* cum autem suspensus esset, *iussit ut* *35*
ungula*retur. et cum* tria paria muta*ta essent* et vocem non dedi*sset*
doloris, sed sicut fortis athleta spectabat furorem inimici *multo silentio,*
proconsul dixit: Quid dicis? consule tibi. iam enim doleo, quod multum
vexaris. Pamfilus respondit: Haec vexationes nullae sunt. ego autem
nullum sentio dolorem, quia est, qui me confortat. patitur in me, quem
tu videre non poteris. iam vero paulo ante dixi tibi daemoniis me sacri-
ficare non posse.

4. Videns autem proconsul amborum perseverantiam *et tollerantiam,* *36*
data sententia iussit eos vivos incendi. *cum autem sententiati fuissent,*
descendens Pamfilus a gradibus et aspiciens in caelum dixit: Gratias
tibi ago, domine Jesu, quoniam, cum essem vas contumeliae, fecisti me
secundum tuam voluntatem ut essem vas honoris. et descendentes festi-
naverunt ad amphitheatrum *venire,* ut celerius *adimplerent certamen*
suum. et imminente pluvia cum multa velocitate appropiaverunt. turba
vero astante ministri diaboli expoliantes primo Pamfilum ligno cru- *37*
cifixerunt. *cum autem fuisset* erectus, *facies eius visa est laeta et* subrisit. *38*
qui autem astabant, dixerunt ad eum: Quid risisti? at ille respondit: *39*

---

[21] uoluit *cod.* [22] reuoueri *cod.* [36] consulere *cod.* [44] cf. Rm 9 [21].

Vidi gloriam *dei mei* et gavisus sum, *quod* a vobis liberatus sum: *amplius*
non ero particeps malorum vestrorum. *subponentibus ignem igitur* 40
ministris Pamfilus dicebat *ad eos: Viri*, et nos *homines* sumus de *mu-*
lieribus nati et ipsam carnem *et animam* habemus, *quam et vos.* sed
respicientes in verum iudicium *dei hanc* ⟨*mortem*⟩ *malumus* sustinere
et praecepta iudicum corruptibilium contempnere, quam incurrere in
verum et perpetuum iudicium, ubi nulla est misericordia. hic enim ignis
ad modicum uret, ille vero inextinguibilis et perpetuus est, per quem ⟨*deus*⟩
iudicaturus est mundum, nec umquam sopitur, sed comburet mare, montes,
silvas; omnia deus consumet per ipsum, iudicans omnem animam. haec 41
cum dixisset, *multum supponentibus ministris* ignem, *aspiciens in cae-*
lum dixit: Domine Jesu Christe, *suscipe spiritum meum.* et *sic* reddidit
animam.

5. *Post haec vero similiter et Carpum suspenderunt in ligno. et*
subposito igne exclamavit voce magna et dixit: Domine Jesu Christe,
tu cognoscis, quia propter nomen tuum haec patimur. et haec dicens
reddidit spiritum.

6. *Post hunc vero iussit proconsul adduci Agathonicem, dixitque*
ad eam: Quid dicis? sacrifica. aut sequeris doctorum tuorum sententiam?
at illa respondit: Ego Christiana sum et numquam sacrificavi daemoniis
nisi soli deo. libenter autem, si mereor, sanctorum doctorumque meorum
desidero sequi vestigia. turba vero clama*nte* et dice*nte ad eam:* Miserere 43
tui et filiis tuis, *proconsul dixit: Respice in te et miserere tui et filiis tuis,*
secundum quod clamat turba. Agathonice respondit: *Filii mei* deum 44
habe*n*t, qui e*os custodit. ego autem praeceptis tuis non optempero nec*
sacrifico daemoniis. proconsul dixit: Sacrifica, ne te simili morte im-
pendam. Agathonice respondit: Fac, quod vis: ego autem ad *hoc* veni
et in hoc sum parata, ut pro nomine Christi patiar. tunc proconsul dedit
adversus eam sententiam: Agathonice⟨*m*⟩ *similem mortem Carpi et*
Pamfili subire praecipio. cumque fuisset perducta ad locum, expoliavit
vestimenta sua *et tradidit ministris.* videns autem *turba pulchritudinem* 45
eius, dolentes lamentaverunt *eam. suscipientes autem eam ministri*
suspenderunt in ligno. et subposito igne exclamavit trina voce *famula* 46
dei dicens: Domine *Jesu Christe,* tu me adiuva, *quoniam propter te*
ista sustineo. et *cum haec dixisset,* tradidit spiritum. 47

7. *Martyrizaverunt autem testes dei Carpus episcopus, Pamfilus*
et Agathonice apud provincia⟨*m*⟩ *Asiam, die iduum Aprilium, sub*
Decio imperatore, agente Optimo proconsule, regnante domino nostro
Jesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

---

[52] ministri *cod.* [53] in respicientes *cod.* [55] mortem *add. Franchi.*
[59] deus *add. Franchi.* [62] ignes *cod.*

Während der Grieche (A) einen ausführlichen Dialog § 2—8 auf eine kurze einleitende Bemerkung § 1 folgen läßt, hat der Lateiner (B) statt dessen nur eine völlig abweichende Einleitung § 1. In A werden Karpos und Papylos einfach als „Märtyrer" bezeichnet, der Ort des Martyriums ist Pergamon, das der Prokonsul aufgesucht hat (*ἐνδημοῦντος*): erst 27 erfahren wir, daß Papylos Bürger von Thyatira ist und eine autoritative Stellung in der Gemeinde haben muß, weil er viele „geistliche Kinder" hat. Ganz anders B: da wird Karpus als Bischof von Gordos (in Lydien), Papylos — dessen Name in Pamfilus entstellt ist — als Diakon von Thyatira bezeichnet, und Pergamon wird überhaupt nicht erwähnt, sowenig wie irgendeine andere Stadt als Schauplatz des Martyriums genannt wird: die Schlußformel § 7 sagt einfach *martyrizaverunt apud provinciam Asiam.* Diese Unterlassung ist wohl sicher als sekundärer Zug von B anzusprechen, denn Pergamon erscheint auch im altsyrischen Martyrolog [1]) von 411 als Kultort, wodurch die Tradition der griechischen Akten liturgisch bestätigt wird. Ebenda wird aber auch Karpos als Bischof bezeichnet, und in dem vom Martyr. Hieron. benutzten Exemplar desselben Martyrologs war Papylos Diakonos genannt. Auch die Exzerpthandschriften, welche in Delehayes Synaxarium Constantinopolitanum [2]) zum 13. Oktober gesammelt sind, legen den beiden Männern die gleichen klerikalen Würden bei; in F ist auch von Karpos ausgesagt, er sei *χωρίου λεγομένου Γόρδας.* Durch dies alles ist das relativ hohe Alter der entsprechenden Angaben in B gesichert, aber noch nicht ihre Ursprünglichkeit bewiesen. Denn es fällt schwer und meines Erachtens entscheidend ins Gewicht, daß auch Euseb nichts von klerikalen Würden weiß: und die Zufügung ersonnener Würden ist wahrscheinlicher als die Streichung überlieferter. Von besonderer Bedeutung ist nun aber die Ansetzung des Martyriums in B *tempore Decii imperatoris*, die in den Exzerpttexten der griechischen Synaxarien eine Stütze findet, während A keine Zeit nennt. Die griechischen Exzerpte wissen als Namen des amtierenden Prokonsuls Valerianus zu nennen: es ist leicht zu sehen, daß hier einfach der bekannte kaiserliche Verfolgername dem Prokonsul beigelegt ist [3]). Dagegen nennt B den Prokonsul Optimus in § 1 und § 7. Da uns der gleiche Name auch in den ebenfalls in die Decianische Verfolgung datierten Akten des hl. Maximus [4]) 1. 3 und der hll. Petrus, Andreas [5]) usw. 1. 6 begegnet, hat man ihn zumeist für gut bezeugt gehalten.

1) Zum 13. April: de Rossi-Duchesne Martyrol. Hieron. (Acta Sanct. Novembr. tom. II 1), p. LV; Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien ² (Kl Texte 2) S. 10. „In der Stadt Pergamon von den früheren Märtyrern Kyrillos (syrischer Schreibfehler für Karpos) der Bischof und Agathonike und Paulus (alter Fehler, wohl schon der griechischen Vorlage, v = b, für Papylos = Babylas). Vgl. Martyrol. Hieron. p. [42] f. zum 12. und 13. April.

2) Acta Sanct. Propyl. Novembr. p. 133 ff. Ich habe in den Studien und Kritiken 1907, 144 ff. diese Texte kurz behandelt.

3) Franchi p. 29.

4) p. 121_9 123_8. v. Gebhardt (G), Ruinart, Acta mart. ed. Ratisbon. 1859 p. 202 f. (R).

5) Ruinart p. 205. 207.

und in die Listen der asiatischen Prokonsuln eingetragen [1]). Auch Franchi hat das Zeugnis von B für zuverlässig befunden und hält dadurch die Datierung für gesichert. Aber der Name Optimus hat für einen Prokonsul höchste Unwahrscheinlichkeit, da dies Kognomen nur bei Sklaven und kleinen Leuten, und auch da noch ziemlich selten, begegnet, niemals dagegen bei Leuten senatorischen Ranges. Diese Einsicht scheint Dessau zu der Vermutung geführt zu haben, der Prokonsul habe Aristus geheißen (vgl. CIL X 3859 und Dessau Inscr. sel. 1152). Aber auch diese Vermutung rettet die Echtheit des Zeugnisses nicht.

Die drei Passionen, in denen der Prokonsul Optimus begegnet (SS. Carpi etc., Maximi, Petri etc.), nennen diesen Namen nämlich nur in der Einleitung und in der Schlußformel, dagegen nicht im Dialog des Verhörs: da heißt es stets nur *proconsul dixit* ohne Namensnennung. Das beweist, daß der Originaltext den Namen nicht hatte. In der ganz überwiegenden Mehrzahl der echten Akten, ja auch der überarbeiteten Texte, wird der Name des richtenden Beamten genannt und erscheint dann auch stets — und das ist hier für uns entscheidend — in der Wiedergabe des Verhörs: ganz nach dem Schema der Scillitanerakten *Saturninus proconsul dixit* oder des Dionysiusprotokolls bei Euseb. h. e. VII 11, 6 ff., um nur die besten Beispiele zu nennen. Es ist an sich schon eine Seltenheit, daß der Name nicht genannt wird: von erstklassigen Quellen ist da nur das Polykarpmartyrium zu nennen, wo der Name des Prokonsuls Statius Quadratus erst im Nachtrag § 21 auftritt. Aber eben dies Martyrium hat ja auch nicht die literarische, protokollmäßige Form der Acta martyris, sondern ist ein Gemeindeschreiben, so gut wie der Brief der Lyoneser Christen bei Euseb. V, 1 ff., in dem auch der Name des *ἡγεμών* fehlt. Literarisch-erbauliche, an den Akten der Perpetua gebildete Besonderheit haben auch die Akten der Hll. Marianus und Jacobus (v. Gebhardt 134) und Montanus und Lucius (v. Gebhardt 146): dadurch erklärt sich auch bei ihnen der Verzicht auf Namen. Sieht man von kleineren Stücken, eusebianischen Exzerpten u. dgl. ab, so ist damit das gute Material erschöpft. Die Passio Cononis (v. Gebhardt 129) zeigt schon reichlich viel späte Züge und nicht minder die gleichfalls den Beamtennamen verschweigenden Akten SS. Didymi (Ruinart ed. Ratisb. 1859 p. 428), Sereni (R 517), Symphoriani (R 125), Nicephori (R 284), Cyrilli pueri (R 290), Rogatiani (R 323), Bonifatii (R 325), Ferreoli (R 489), u. a. m. Aber auch bei diesen hat vielfach das Bedürfnis späterer Ueberarbeiter die Einfügung eines, natürlich frei erfundenen, Namens veranlaßt, jedoch ist bezeichnenderweise niemals der Dialog in der Weise der echten Texte umgestaltet worden, sondern man hat den Namen am Kopf (Didymi R 428, Ferreoli R 489) oder am Beginn des Dialogs (Symphoriani R 125) oder an beiden Stellen (Bonifatii R 325. 328 § 8 im lat.!) zugesetzt. Das Exzerpt der Kononakten (v. Gebhardt 133 = Synax. Cpolit. 511_{12}) führt auch einen Prokonsulnamen Publius ein.

1) Dessau, Prosopogr. impor. Rom. II 437.

Damit ist aber die Namensnennung des Optimus in allen drei vorhin genannten Texten als sekundär erwiesen. Wir können noch weiter gehen und feststellen, daß die Zufügung erst in einer lateinischen Bearbeitung aller drei Stücke stattgefunden hat. Man vergleiche die sprachliche Form der drei Köpfe und Schlüsse.

SS. Carpi etc. *comprehensi tempore Decii imperatoris et oblati sunt Optimo proconsuli.*

S. Maximi (vG 121. R 203) *comprehensus igitur oblatus est Optimo proconsuli apud Asiam.*

SS. Petri, Andreae etc. (R 205) *comprehensus est . . . et oblatus est* [*Optimo*] *proconsuli.*

SS. Carpi etc. *martyrizaverunt autem . . . apud provinciam Asiam, die iduum Aprilium, sub Decio imperatore, agente*[1]) *Optimo proconsule, regnante domino nostro J. C., cui est honor* etc.

S. Maximi (vG 123. R 204) [*passus est autem . . . apud Asiam provinciam secundo idus Maii, sub Decio imperatore et Optimo proconsule, regnante d. n. J. C., cui* etc.]

SS. Petri, Andreae (R 207) *actum apud Lampsacum, die iduum Maiarum, Decio imperatore, Optimo proconsule, regnante d. n. J. C., cui* etc.

Der Zusammenhang ist augenfällig und läßt die späte Mache deutlich erkennen. Und nun gewinnt die von Franchi S. 29 Anm. 1 abgelehnte Vermutung Aubés neue Kraft: daß nämlich der Name des Prokonsuls aus der mißverstandenen Anrede des Märtyrers Petrus (R 205) entstanden sei: *Miror si persuades mihi, optime proconsul, sacrificare* etc. Das ist einfach durchschlagend, läßt sich aber noch schärfer präzisieren: im griechischen Original der Petrusakte wird *κράτιστε* gestanden haben, das übliche Prädikat des Prokonsuls[2]): ein Wort das auch Lc 1_3 von der lateinischen Bibel durch *optime* wiedergegeben wird. Es ist also erst an der lateinischen Uebersetzung der Petrusakten das Mißverständnis möglich geworden, welches aus dem ehrenden Adjektivum einen Eigennamen machte: erst ein sekundärer lateinischer Text hat demnach der oben behandelten Schlußformel das *Optimo proconsule* eingefügt und *Optimo* hinter *oblatus est* zugesetzt. Von hier aus ist der Name in die lateinische Fassung der Acta S. Maximi und SS. Carpi etc. eingedrungen.

Es zeigt sich aber auch an anderen Stücken, daß die genannten drei Martyrien in ihrer jetzt vorliegenden Fassung zusammengehören. Ja wir können noch weiter gehen und feststellen, daß sich noch drei weitere Martyrien dieser Gruppe zugesellen: denn auch bei diesen findet sich die gleiche Einleitungsformel *comprehensus . . . oblatus est* samt einer den bisher behandelten analogen

---

1) Vgl. Passio Irenaei vG 165 $_{24}$. R 434 *agente Probo praeside* Passio S. Julii R 570 *agente Maximo praeside.*

2) Dittenbergs Sylloge inscr. graec.² I n. 386 $_{10}$. 387 $_{15}$. 405 $_{18}$. 406 $_{12}$. II 656 $_{6}$.

Schlußformel, die in ein *regnante domino nostro Jesu Christo, cui honor* etc. ausklingt.

Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis R 432. vG 162.
Passio S. Petri Balsami Aulanensis (Samarit.) R 525.
Passio S. Iulii Dorostorensis (Moesiae) R 569.

Dazu tritt ferner als verwandt die

Passio S. Pollionis Cibalitani R 435

die im Eingang neben anderen auch die Passio S. Irenaei erwähnt, den gleichen Schluß und in der Einleitung wenigstens die Worte *comprehensum* und *offerretur* hat. Auch das Martyrium der hll. Agape, Chionia, Irene usw. von Thessalonich ist sogar im griechischen Original mit demselben Schluß ausgestattet und stellt sich somit zu dieser Gruppe (R 427. Knopf [2] 92), ebenso die Passio S. Dasii 12 (Knopf [2] 86). Einen ähnlichen Schluß finden wir der lateinischen Uebersetzung der Pioniusakten angehängt (R 178), wie er sich ebenfalls als Zusatz am Ende der griechischen Uebersetzung der Scillitanerakten findet (vG 27). Dem Cyprianmartyrium hat ihn spätere Redaktionsarbeit [1]), beigegeben (vG 128) und in den Acta S. Crispinae Thevestinae (R 479) findet er sich gleichfalls: anderes noch bei Franchi p. 18_2.

Es handelt sich bei diesen lateinischen Texten — wenn man von der Passio S. Crispinae absieht — um Uebersetzungen aus dem Griechischen, und die charakteristische Schlußformel *regnante* — nicht *imperante* — *domino nostro J. C.* zeigt auch, daß sie ursprünglich griechisch konzipiert ist, da nur *βασιλεύοντος* den gewünschten Gegensatz zu den irdischen *βασιλεῖς*, den Kaisern, ausdrückt: im Lateinischen heißen sie *imperatores* und nicht *reges* [2]). Es wird Aufgabe künftiger Untersuchung sein, zu prüfen, ob etwa alle diese Passionen oder eine Gruppe unter ihnen gemeinsam von einem Mann übersetzt oder redigiert worden ist.

Für jetzt wird es genügen festzustellen, daß eine Reihe der Wendungen, die unserm lateinischen Carpustext gegenüber dem griechischen eigentümlich sind, uns auch in diesen lateinischen Texten begegnen, also sekundär sind. Das von Franchi S. 31 f. beanstandete *cumque torqueretur* (Z. 18) nach *iussit eum suspendi* begegnet ebenso Acta Maximi 122_{17} *iussit eum in equuleo suspendi. cumque torqueretur dicebat;* woraus man sehen kann, wie der Lateiner das *suspendi* verstand. Uebrigens ist in unserem lateinischen Text die Ueberarbeitung auch dadurch deutlich, daß gleich danach (20) wiederholt wird *iussit eum suspendi* (*et ungulari*). Auch das (22) folgende *appendi* ist nicht zu korrigieren: vgl. Acta Petri etc. 2 (R 206) *iussit eum appensum torqueri.* Der Prokonsul läßt den Papylos schon zu Beginn des Verhörs aufhängen: das ist freilich historisch unmöglich, zeigt aber eben dadurch die

1) Vgl. Reitzenstein, Nachr. über d. Tod Cyprians (Heidelb. Sitzungsber. 1913, Abh. 14), S. 17.

2) Im Mart. S. Julii Dorostor. R 569 f. werden sie *reges* genannt: was eben auch durch das *βασιλεῖς* der griechischen Vorlage verursacht ist. Das Original ist erhalten in der Passio Irenaei Sirm. A. S. Mart. III 23*.

sekundäre Natur des lateinischen Textes. Der Gedanke *a iuventute mea deo servio . . . immolo me autem ipsum* (30) ist schon im Polykarpmartyrium 9_3 und 14_2 ausgesprochen: er findet sich ähnlich wieder Acta Max. 10 (122_3 G). Das *deo vivo et vero* (32) begegnet auch Acta Max. 121_5. Acta Petri etc. 1 R 205 und Acta Julii 1 R 569. *Consule tibi* (36) ist an sich geläufig (R 210. 421. 557), aber Acta Irenaei 9 (G 164_{22}) und 3, 4 (G $163_{18\cdot20}$) ist es vom Uebersetzer abweichend vom Griechischen eingesetzt. Zu der Empfindungslosigkeit (38) ist Acta Tryphonis 5 (R 210) *non sentiebant dolores* und Holl in Ilbergs N. Jahrb. 1914 I. Abt. Bd. 33 S. 525. 533 ff. zu vergleichen und das *patitur in me* erinnert an Acta Perpetuae 15, 6 *alius erit in me qui patietur pro me* (G 85_5). Das sonst nicht so ganz häufige Wort *tolerantia* (41) findet sich Acta Petri etc. 1. 3. (R 206) und Acta Irenaei 4, 9 (164_{25} G) und 5, 2 (165_{10} G). *Aspiciens in caelum* mit folgendem Dankgebet (43) hat seine Parallele in den Acta Petri etc. 1 (R 206). Ebenso die *ministri diaboli* (48) in Acta Max. 2, 4 (G 123_1) und Acta Iulii 2 (R 570). *Propter nomen tuum haec patimur* (67) begegnet Acta Irenaei 5, 4 (G 165_{16}) und Acta Iulii 2 (R 570). *Sententiam dare* (42. 79) wie Acta Iren. 4, 10. 10 (G $164_{26\cdot28}$), Acta Iulii Dorost. 1 (R 569) und Acta Max. 2, 3 (G 122_{27}). Agathonike ist im Beginn (4) als *timorata dei* bezeichnet: das Wort *timoratus* begegnet im Bibellatein [1]) als Wiedergabe von *εὐλαβής*; später nennt er sie *famula dei* (84), sichtlich in dem gleichen Sinn, in dem die verwandten Texte die Martyrer *famuli dei* nennen: Acta Max. 1, 2. 3. (G 121_6 123_6), Acta Petri etc. 1 (R 205) [2]), Acta Iulii 2 (R 570), Acta Irenaei 1, 2 und 6 (G 162_7. 165_{22}).

Wenden wir uns nun zu den sachlichen Differenzen zwischen A und B, so ist bereits betont worden, daß A den Männern keine klerikalen Würden gibt; auch nennt allein A Pergamon als Schauplatz des Martyriums: in beiden stimmt A zu Eusebs Bericht und dürfte Recht haben. Vor allem aber steht das Schicksal der Agathonike im Vordergrund. Nach A ist sie eine zunächst völlig unbeteiligte Zuschauerin (*τις ἑστῶσα*) des Martyriums der beiden Männer, die sich in plötzlich aufloderndem Enthusiasmus zum Tode drängt; nach B gehört sie von Haus aus zu den Verhafteten, ist Schülerin der beiden Kleriker und wird im regulären Verfahren als Letzte verurteilt. Nun sind die Bedenken freilich nicht unbegründet, welche Franchi S. 25 f. gegen die Erzählung von A vorbringt: Agathonike wird in A überhaupt nicht verhört oder verurteilt, sondern stürzt sich auf den Scheiterhaufen und wird dort anscheinend von den Henkern bereitwilligst mit verbrannt. Und die zuschauende Menge beklagt sich doch über die Schwere des Urteils und die Ungerechtigkeit der kaiserlichen Gesetze! Aber es würde zur Erklärung des ersten Anstoßes die schon von Duchesne Hist. anc. I[7] 266_1 vorgetragene Annahme genügen,

1) Roensch, Itala u. Vulgata S. 145.
2) Vgl. *Dionysia virgo dei* Acta Petri etc. 5. (R 207). Dagegen im asketischen Sinne *famula dei* Acta S. Luciani 2 (R 212). Vgl. Franchi Note agiografiche 4 p. 44_1.

daß der Text von A unvollständig sei und ursprünglich das Verhör enthalten habe. Noch näher scheint mir die Vermutung zu liegen, daß die Lücke nicht den Abschreibern, sondern dem ursprünglichen Erzähler zuzuweisen ist, der summarisch berichtet und das Selbstverständliche wegläßt. Was vom Verhalten der Menge erzählt wird, ist vielleicht schematisch. Die Mahnung zum Mitleid mit den Kindern findet sich z. B. Passio Irenaei 4, 8 (G 164_{19}), Passio Perpetuae 6, 2 (G 71_{4}) u. a., für den Protest gegen das Urteil hat Frandhi S. 26_{1} zahlreiche Belege beigebracht. Aber historisch kann trotzdem beides sein, weil es menschlich ist. Und in der Vision des himmlischen Mahles, in dem enthusiastischen Entschluß, durch schnellen Märtyrertod die himmlische Herrlichkeit zu gewinnen, und seiner überstürzten Ausführung liegt echter Geist der ältesten Zeit, der mit hervorragender Kunst zum Ausdruck gebracht ist: denn, was eben noch befremdete, das Sprunghafte, alles Selbstverständliche übergehende und in impressionistischer Weise nur die schärfsten Lichter heraushebende der Erzählungsform ist ein der Situation wunderbar angepaßtes Mittel wirkungsvollster Schilderung, der man in atemloser Spannung folgt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß wir hier die Flickarbeit eines montanistischen Redakteurs vor uns haben. Sehr viel näher liegt die Annahme, daß B eine katholische Korrektur des „montanistischen" Originals darstellt: denn in B geht alles ordentlich und nach dem Schema zu: da gibt es keinen Anstoß, aber auch weder Geist noch Kunst. Eben darum suche ich die Redaktorenarbeit in B, das Original in A. Auch den späteren Ueberarbeitungen [1]) ist nur die Form A bekannt gewesen.

Es kommt noch hinzu, daß die vielleicht nicht gerade sektenmäßig „montanistische", aber dem Montanismus verwandte Art der Agathonike in den bisher schon meist herangezogenen Passionen nicht abzuleugnende Parallelen hat. Der Märtyrer Maximus *ultro se palam ostendit* 1_{2} (G 121_{7}) und betont das zweimal im Verhör $1_{9.\ 11}$ (G $122_{1.\ 7}$). In den Petrusakten zieht sich die sechzehnjährige, der Folterung der Märtyrer unter der Menge zuschauende Jungfrau Dionysia durch laut geäußerte Klage über einen Verleugner die Verhaftung und Ueberweisung in ein Bordell zu. Und als am nächsten Tag Petrus und Andreas gesteinigt werden, stürzt sie — obwohl noch nicht verurteilt — zum Richtplatz mit dem Ruf *ut vobiscum possim vivere in caelis, opto vobiscum hic mori in terris.* Daraufhin läßt sie der Prokonsul enthaupten (R 206 f.). Das ist eine volle Parallele zur Geschichte der Agathonike. Und dabei ist vorher erzählt, daß der mit Petrus und Andreas verhörte Nikostratus sofort *impatienter magna voce respondit: Ego Christianus sum*, aber nachher bei der Folter verleugnet und zur Strafe dafür auf der Stelle von einem Dämon getötet wird. Also mißbilligt der Verfasser zwar das montanistische Drängen zum Martyrium ebenso wie das Polykarpmartyrium 4, aber er freut sich des zum Erfolg gelangten Heldenmutes der Dionysia, ohne die ganz analoge Geistesverfassung zu kritisieren. Das würde er aber vermutlich doch getan haben, wenn sie in der Tortur verleugnet hätte.

1) Synax. Cpol. p. 133 f.

Alle diese Akten sind demnach nicht bloß in der lateinischen Uebersetzung, sondern auch bereits im griechischen Original nahe verwandt: sie sind wohl auch zusammen überliefert und zusammen übersetzt worden.

Wenn bisher die Gründe vorgetragen wurden, welche gegen die Ueberlieferungstreue des lateinischen Textes B sprechen, so muß nun darauf hingewiesen werden, daß B trotzdem recht erheblichen Wert für die Erschließung des ursprünglichen Textes hat. Was A und B gemeinsam ist, darf von vornherein als Original in Anspruch genommen werden: das Sondergut von A muß sich aber ebenso wie das von B als innerlich berechtigt ausweisen, um als Bestandteil der Urquelle anerkannt zu werden.

Und da zeigt sich zunächst, daß der ganze Anfang des Verhörs § 2—9 mit seiner schematischen Einleitung und den folgenden apologetischen Gemeinplätzen ebenso wie der apologetische Exkurs § 16—20 nebst der ungeschickten Wiederaufnahme des Verhörs in § 21 in B fehlt. Der Inhalt ist alles andere wie originell — Franchi hat das S. 17 ff. ausführlich dargelegt — und kann ohne Bedenken einem späteren Redaktor zugeschrieben werden [1]). In § 9 werden *θυμωθείς, καὶ μὴ μωραίνετε, ὑπομειδιάσας* mit B zu streichen sein. In § 14—15 ist der Beweis für das Totsein der Götter(bilder) in B höchst drastisch und klar: sie sind unbeweglich, und wenn der Mensch ihre Ehre nicht schützt, werden ihre Köpfe von Krähen, ihre Füße oder Postamente von Hunden [2]) besudelt. A hat das ins Philosophische transponiert, gibt in § 14 dem Euhemerismus einen Hieb und bereitet in § 15 das Folgende vor: das ist also auch Redaktorenarbeit. In § 22—23 scheint mir die Ueberlegenheit des knappen griechischen Berichtes über die schematische Ausführlichkeit von B handgreiflich zu sein, und ebenso muß ich über § 24—35 im Ganzen urteilen. Freilich fehlt § 29 das die Lösung ungeschickt schon im voraus andeutende *διὰ τὸν θεόν* von B mit Recht; ob auch das *αὐτοῦ* § 30 ebenso richtig fehlt, ist mir weniger sicher. In § 31—32 ist die Entscheidung schwer. Die den Zuruf aus der Menge aufnehmende und den Lesern erklärende Feststellung des Berichterstatters in B ist unanstößig in der Form. Der Dialog in A besticht durch seine Lebendigkeit; er hat in der Passio Petri Balsami 1 (R 526) eine nahe Parallele. Inhaltlich ist das *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει* auf jeden Fall eine gewaltige Uebertreibung, auch bei der von Harnack begründeten Annahme, daß wir in Papylos einen *ἀπόστολος* im alten Sinn vor uns haben: indes hat Paulus ähnlich gesprochen (Rm 15_{19}). § 34 ist in A gut erhalten, während B den Gedanken durch den fremden (s. S. 53) Gegensatz *immolo me* zerstört: dadurch wird er genötigt, das *ἀλλ' εἰμὶ χριστιανός* zu streichen: und nun wird der in A sachgemäße Schlußsatz in B zu dem törichten: „du wirst mich nun nicht mehr zu hören bekommen". § 36 ist in A einwandfrei: das Gebet

1) Uebrigens hat 18 die Hs. ganz richtig *ἀπὸ πείρας* = ‚auf Grund seiner Erfahrung' prophezeit der Teufel, weil er *ἀρχαιότερος τῷ χρόνῳ* ist, also mehr erlebt hat, und weiß, wie es zu kommen pflegt.

2) *Canibus* ist gut: *cornicibus*, was Franchi vorschlägt, beseitigt den wirksamen Gegensatz von oben und unten.

des Papylos in B ist entlehnter Zusatz (s. S. 53). Doch hat B am Ende vielleicht ein Stück des Originals bewahrt in der Bemerkung, sie seien so schnell gelaufen, weil Regen drohte. In den späteren Ueberarbeitungen [1]) spielt dieser Regen dann eine große Rolle, indem er das Feuer des Scheiterhaufens löscht.

Im Folgenden ist zunächst die Personenvertauschung zu beachten: was A in § 37—41 berichtet, schreibt B alles dem Papylos zu und schildert dann erst das Ende des Karpos. Hier ist ohne Zweifel A im Recht, bei dem allein der Uebergang von der Vision des Karpos zu der Tat der Agathonike in gutem Anschluß erfolgt; ihm stimmen auch die späteren Exzerpte zu. Dagegen läßt sich B gut begreifen als Versuch, wirkungsvoller zu erzählen, indem alles Licht auf den erstgenannten Hauptbelden Papylos fallen gelassen wird, während Karpos im Nachtrag kurz und schematisch behandelt wird. Auch die Stufenfolge der Hinrichtungsakte ist in A natürlich. In § 38 das Annageln an den Pfahl; § 40 wird das Holz angezündet, § 41 erreicht den Märtyrer die Flamme: während B schon bei § 40 *subponentibus ignem ministris* hat und bei § 41 dasselbe durch *multum* gesteigert bringt, so daß Anzünden und Auflodern des Feuers nicht unterschieden wird. Im Einzelnen ist § 38 *ἐκπλησσόμενοι* vielleicht von B mit Recht ausgelassen; § 40 trägt A im Beginn den Stempel natürlicher Erzählung: dagegen mag das Heiden gegenüber wenig geschickte Wort von der gemeinsamen Mutter „Eva“ schon Umbiegung des Originals sein, dem B möglicherweise näher steht: *viri, et nos homines sumus de mulieribus nati:* aber *et animam* ist hier sinnloser Zusatz. Die einleuchtende Vermutung Franchis p. 36, daß die Worte ursprünglich nicht an die Henker, sondern an das Volk gerichtet gewesen seien, findet am Wortlaut von A eine Stütze, ohne daß es hier des Einschubs von *ἄνδρες Περγαμηνοί* bedürfte. Die letzten Worte des Karpos in § 41 bringt A in Anlehnung an das liturgische Gebet des Polykarpmartyriums 14, 2: da sieht der schlichte Ruf in B ursprünglicher aus. Die Schlußworte § 47 *καὶ ἐτελειώθη σὺν τοῖς ἁγίοις· ὧν τὰ λείψανα* bis zum Ende gehören dem Original nicht an.

Eine lehrreiche Parallele zu den Carpusakten bietet die Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis, deren lateinischen Text G 162 und R 432 bringen, während der griechische in den Acta Sanctorum Martii III 23* (mit Ergänzungen in Lambecius Comment. bibl. Vindob. lib. VIII p. 206 ff.) abgedruckt ist. Auch da sind starke Eingriffe des lateinischen Uebersetzers im Großen und im Kleinen zu bemerken, und doch bietet der lateinische Text eine höchst wertvolle Kontrolle des Griechen und ein unentbehrliches Mittel, um zum Urtext vorzudringen.

Was folgt nun aber schließlich aus alledem für die Abfassungszeit der Carpusakten?

Zunächst einmal, daß die Datierung des lateinischen Anfangs und Endes wertlos ist; genau so wertlos wie die Vor- und Schlußbemerkung der Maximus- und der Petrusakten. Alle diese drei Stücke sind in der ältesten Ueberlieferung offenbar ohne Datum gewesen und nennen auch keine Beamtennamen, die

1) Synax. Cpolit. p. 133 ff.

eventuell eine Datierung ermöglichen könnten. Aus dem Plural § 4 *τῶν Αὐγούστων* wird man keine Schlüsse ziehen dürfen, da die Stelle Eigentum des Ueberarbeiters zu sein scheint. Dagegen ist der Singular § 11 *οὕτως γὰρ ἐκέλευσεν ὁ αὐτοκράτωρ* auch vom Lateiner bezeugt, aber hilft nicht erheblich weiter. Auch die inneren Gründe, welche Harnack für die Zeit des II. Jahrh. beigebracht hat, verlieren zum großen Teil ihr Gewicht, soweit sie auf Stellen beruhen, die wir dem Redaktor zuschreiben müssen. Aber „die Geschichte der Agathonike und die Art wie sie erzählt wird" sprechen nach wie vor ein gewichtiges Wort zugunsten des II. Jahrhunderts. Ob auch die Originale der Maximus- und vor allem der Petrusakten so früh anzusetzen sind, darf gefragt werden. Gegründete Antwort wird erst dann möglich sein, wenn die Geschichte der Ueberlieferung und der Uebersetzung für die ganze hier angezeigte Aktengruppe durchgeprüft ist. Der Gesamtüberblick wird hoffentlich die Probleme lösen, die von der Einzelbetrachtung nur gestellt werden können.

Zur Schrift adversus aleatores.

Von

Hugo Koch.

1. In der vielverhandelten ps.-cyprianischen Schrift adversus aleatores ist der umstrittenste Satz der in c. 1: Quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro (al. nostra) portamus accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione (al. cum ratione) peccata dimittendi: salutari dostrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur.

v. Harnack, der zuerst den römischen Bischof Viktor als Verfasser der Schrift erwiesen zu haben glaubte (TU. 5, 1. 1888), ist später (Die Chronologie der altchr. Lit. II, 1904, 370 ff.) gegen diese seine Aufstellung selber mißtrauisch geworden. Aber an einem römischen Bischof hält er fest. „Ist sie nicht von Viktor, so ist sie von einem novatianischen römischen Bischof aus d. JJ. 260—300" (Lehrb. d. Dogmengesch.[4], 1909, I, 483 A 4). Demgegenüber hat gerade ein katholischer Theologe, der verstorbene Kirchenhistoriker v. Funk in Tübingen, nach dem Vorgange von Dupin und Möhler, die Möglichkeit eines nichtrömischen Ursprunges der Schrift nachdrücklich betont, da im dritten Jahrhundert nicht bloß der römische, sondern auch jeder andere Bischof so von seiner Stellung und Würde habe sprechen können, wie es in c. 1 geschehe (zuletzt in den Kirchengesch. Abhh. und Unterss. II, 1899, 215 ff.).

Bardenhewer, der in der ersten Auflage seiner Gesch. d. altkirchl. Lit. II, 1903, 447 wie Harnack einen Papst, wenn auch nicht gerade Viktor, für den Verfasser hielt, glaubt in der 2. Auflage des II. Bandes (1914, 498), daß die neue Vermutung Harnacks allen Anforderungen gerecht werden dürfte. An einen rechtmäßigen Papst sei nicht zu denken, weil die Schrift in diesem Falle nicht völliger Vergessenheit anheimgefallen wäre und weil sich in der Geflissentlichkeit, womit die höhere Stellung betont werde, gerade der Schismatiker verrate. Dieser letzte Grund dürfte aber doch einigermaßen überraschen und die Frage wecken, wieviel Päpste zur massa damnata der Schismatiker wandern müßten, wenn die Betonung der höheren Stellung

Kennzeichen des Schismatikers wäre. Auch könnte man zum Gegenbeweis anführen, daß gerade bei den ‚Gegenpäpsten' des dritten Jahrhunderts, von denen wir noch Schriften haben, bei Hippolyt und Novatian, keine Betonung einer die Mitbischöfe überragenden Stellung wahrzunehmen ist.

Viel mehr leuchtet ein, was Krüger (Gött. gel. Anz. 1905, 44 ff.) schreibt: „Eines ist mir jedenfalls sicher: ein schismatischer Bischof der novatianischen oder irgendeiner anderen Partei redet nicht aus diesen Worten. Sie sind, wenn irgend etwas, charakteristisch ‚katholisch', ‚bischöflich' in dem Sinne, den eine schismatische Gemeinschaft gar nicht mit diesem Begriffe verband". Zugleich gibt Krüger der Hoffnung Ausdruck, daß die Stimmung der Kritiker, die gegenwärtig noch meist für römischen Ursprung sei, einmal zugunsten des Ursprungs in Afrika umschlagen werde. (Vgl. jetzt auch seine Aeußerungen in M. Schanz: Gesch. d. röm. Lit. III [3], 1922, 376).

Nicht wenig kommt auf die Frage an, ob in dem angeführten Satze in superiore nostro oder in superiore nostra zu lesen sei, da die Lesart nostra ein starker Grund für römische Herkunft wäre. Harnack wählt denn auch bei nochmaliger Behandlung der Stelle (TU. 20, 3, 1900, 112 ff., Chronologie II 372 f.) diese Lesart des cod. D, während er in seiner ersten Abhandlung (1888, 100 f.) die Wendung in superiore nostro sehr gut vertreten und erklärt hatte, weshalb Krüger mit Recht an diese früheren Ausführungen Harnacks gegen seine spätere Lesart erinnert. Bardenhewer aber bevorzugte von Anfang an in superiore nostra und erklärt in der 2. Auflage, daß er mit der anderen Lesart überhaupt nichts anzufangen wisse.

Mir geht es gerade umgekehrt: ich halte in superiore nostra für eine ganz unmögliche Lesart. Wie Krüger mit Recht bemerkt, haben Jülichers Einwendungen gegen diese Lesart volles Gewicht. Dieser schreibt nämlich (Gött. gel. Anz. 1900, 271): ‚Daß ein lateinischer Redner, selbst der römische Bischof Viktor . . . nach einer Erwähnung der fundatio ecclesiae durch ein bloßes in superiore nostra, die Kirche von Altrom für irgend jemanden verständlich hätte bezeichnen können, darf man, bis Parallelen beigebracht sind, verneinen. Ein superior vestra Roma im Gegensatz zu novella ista, eine doctrina superior, wo der Zusammenhang klar macht, daß die häretischen Neuerungen bekämpft werden, und wo vorher die evangelii forma a Paulo superducta und ea quam praemiserat Petrus besprochen worden war, sind keine Analogien.' Dem kann man nur zustimmen: aus dem im Relativsatz stehenden ecclesiam im Sinne von Kirche überhaupt, der von Christus auf den Apostolat gebauten allgemeinen Kirche, zu dem im übergeordneten Satze kommenden in superiore nostra die ecclesia im Sinne einer einzelnen Kirchengemeinde ergänzen zu müssen, erscheint mir so unerträglich, daß die in der anderen Lesart steckende Schwierigkeit und Unbeholfenheit leichter hinzunehmen ist. Ein Beleg für die Bezeichnung der römischen Kirche als superior wird aus dem dritten Jahrhundert kaum beizubringen sein. Selbst die von Jülicher wegen des genauen Gegensatzes als wirkliches Seitenstück

abgelehnte Stelle kommt erst in einem Briefe des Bischofs Johannes von Konstantinopel an Papst Hormisdas (6. Jahrh.). Und auch die doctrina superior bei Tertullian de praescr. 24 ist kein schlagendes Beispiel, da hier nicht etwa die Lehre der römischen Kirche gemeint ist und der Sinn wegen des ganzen Zusammenhanges — es handelt sich um Gal. 2, 11 ff. — und wegen des genauen Gegensatzes klar zutage tritt.

Für Harnack liegt bei seinem Festhalten am römischen Ursprung der Schrift die Entscheidung so: entweder Viktor oder ein novatianischer römischer Bischof aus den JJ. 260—300. Nun muß er aber in seiner Chronologie II, 378 selber einen vorcyprianischen Ursprung als „recht unwahrscheinlich" bezeichnen. In der Tat ist die ganze Schrift so von der Sprache und Gedankenwelt Cyprians durchtränkt, daß man sie kaum anders als durch sein Vorbild erklären kann, während umgekehrt eine fortlaufende Abhängigkeit Cyprians von dieser Schrift mehr als unwahrscheinlich ist. Da aber Cyprian selber aus anderen Gründen anerkanntermaßen doch wieder nicht als Verfasser in Betracht kommen kann, so bleibt nur ein nachcyprianischer Schriftsteller übrig. Das müßte nach Harnack ein novatianischer römischer Bischof sein, da ein katholischer römischer Bischof nach ungefähr 210 schon aus kanonsgeschichtlichen Gründen (Chronologie II, 375 ff.) ausgeschlossen erscheint.

Nun kann aber gezeigt werden, daß der Verfasser der Schrift nicht wohl ein Schismatiker gewesen sein wird. Von der Ansicht Krügers über die Aeußerungen in c. 1 war schon die Rede. Es ist in der Tat sehr unwahrscheinlich, daß gerade ein schismatischer Bischof auf die origo authentici apostolatus und auf seinen superior hingewiesen und damit selber den wunden Punkt seines Daseins berührt haben sollte. Gewiß betrachtete sich auch ein schismatischer Bischof und gerade er als rechtmäßigen Hirten, aber er wird seine Rechtmäßigkeit mit der von ihm vertretenen Sache, nicht wohl mit der Nachfolge begründen. Im Hause des Gehenkten wird nicht vom Stricke geredet. Viel verständlicher ist jene Sprache im Munde eines katholischen Bischofs, namentlich wenn er etwa Schismatiker im allgemeinen oder einen schismatischen Bischof in seinem besonderen Wirkungskreise vor sich hat. So sagt Cyprian ep. 55, 8, Kornelius sei Bischof geworden, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. Und ep. 69, 3 schreibt er wieder von Kornelius: qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit, von Novatian dagegen, daß er nemini succedens a se ipso ortus est. Optatus von Mileve betont den Donatisten gegenüber, daß die Katholiken durch Petrus die cathedra und durch die cathedra Petri die kirchlichen Vollmachten hätten. Cathedra, quam probavimus per Petrum nostram esse (II, 6 p. 42 Ziwsa). Per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse (II, 9 p. 45). Umgekehrt hat sein Gegner Parmenian nicht die cathedra Petri vel Cypriani inne, sondern nur die cathedra des Majorinus, quae ante ipsum Majorinum originem non habet (I, 10 p. 12. Vgl. H. Koch, Kallist und Tertullian 1920, 81 f.). Der

Donatistenbischof trägt also nicht — wenn man den Gedanken des Optatus mit den Worten von adv. aleat. ausdrücken will — in superiore suo originem authentici apostolatus.

2. Auch der bußdisziplinäre Standpunkt der Schrift fordert nicht notwendig eine novatianisch-schismatische Gemeinde. Es heißt in c. 1: salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur, in c. 2: dum falsam communicationem damus etc. Vor allem spricht so (mit ‚wir') nicht etwa ein Schismatiker im Kampfe gegen die großkirchliche Sitte — man vergleiche damit die Sprache Hippolyts gegen Kallist und die Sprache Tertullians in seinen montanistischen Streitschriften —, sondern ein Bischof, der einen Mißstand in seiner eigenen Gemeinschaft beklagt. Dieser Mißstand besteht im delinquentibus adsidue ignoscere, falsam communicationem dare. Vielleicht ist hier gleich an die Glückspieler gedacht, aber die Wendungen sind eben doch allgemein gehalten und weisen nicht gerade auf eine Gemeinschaft, in der mit Lossprechungen geknausert würde [1]).

Der Prediger deckt dann den Zusammenhang des Würfelspiels mit Unzucht (c. 6) und mit Götzendienst (c. 8) auf. Daraus könnte man schließen, daß er die Absolutionsverweigerung bei diesen beiden Sünden voraussetze und sie auch bei dem mit ihnen verwandten Glücksspiel als geboten dartun wolle. Aber er sagt doch nie mit klaren Worten, daß bei Unzucht und Götzendienst die Absolution verweigert werde, wie das z. B. Tertullian De pud. bezüglich des Götzendienstes und des Mordes tut. In c. 8 heißt es: christianus quicumque es et aleae tabula ludes, licet non sacrifices, lege huius facinoris particeps es. Will damit gesagt sein, daß man die Absolution der Würfelspieler damit gerechtfertigt habe, daß das Spiel ja kein Götzenopfer sei? Aber in c. 6 ist von den nächtlichen Gelagen die Rede, die die Glückspieler cum prostitutis mulieribus feierten, und dem ‚doppelten und zweifachen Vergehen', das darin liege: hic concrepat aleae sonus, illac silentio operatur incestus. Und trotzdem wurde losgesprochen? Die Unzucht wird gleich darauf ein mortale venenum genannt. Und auch das Würfelspiel bezeichnet er als delicti vulnus insanabile (c. 5), als crimen mortale (c. 11) [2]). Gewiß will er damit beweisen, daß man von dieser Sünde nicht lossprechen sollte. Aber muß deshalb auf Unzucht wirklich Ausschluß gestanden haben? Schon in c. 4 wird ein Apostelwort in Erinnerung gebracht, daß man mit einem fornicarius aut idolorum cultor aut avarus aut raptor sive iniustus nicht essen solle,

1) Das adsidue ignoscere erinnert an ὑπὸ χεῖρα ἁμαρτάνειν καὶ μετανοεῖν im Past. Herm. Mand. IV, 3, 6 und παραδεχθῆναι ἐπὶ πολύ IV, 1, 8. (Der Hirte ist ja in c. 2, c. 3 und vielleicht auch in c. 4 verwertet). Das adsidue braucht sich aber trotzdem nicht auf denselben Sünder zu beziehen, sondern kann auch nur den Eindruck der vielen Absolutionen wiedergeben, die die Sittlichkeit herabdrücken und die Zahl der Sünder vermehren.

2) Andere Lesart: inmortale, was hier aber, wie Funk mit Recht bemerkt, in seiner Bedeutung auf dasselbe hinauskommt wie mortale.

und daraus gefolgert: quanto magis debeat et ab sacrificio Christi arceri. Ist das Wirklichkeit oder Wunsch oder Wunsch und Wirklichkeit in Mischung?

Wie wurde überhaupt das Glückspiel in dem Kreise des mahnenden Bischofs bisher behandelt? Er spricht von adsidue ignoscere, falsam communicationem dare. Darnach scheint es immerhin wenigstens gebeichtet und gebüßt worden zu sein. Oder ist bei jenen Wendungen in c. 1 f. doch noch nicht gerade an die Glückspieler gedacht und dieses Spiel ins Bußgericht überhaupt noch gar nicht einbezogen? In c. 8 heißt es: christianus quicumque es et alea ludes, hoc primo in loco scire debes, quia non es christianus, sed ethnicum tibi nomen est et illud, quod ad sacrificium dominicum pertinet, in vacuum sumis. Darnach könnte man meinen, daß ein solcher sich ganz unbehelligt am eucharistischen Opfer beteiligt und gar nicht vorher gebeichtet und Buße geleistet habe. Wie man sieht, weckt die Sprache unserer Schrift lauter bußdisziplinäre Fragen, die man nicht beantworten kann.

Nicht anders steht es mit der Stelle, die meist allein in Betracht gezogen wird. In c. 10 heißt es nämlich: quod delicti in Deum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemini venia datur, und dieser Satz wird mit fünf Schriftstellen begründet, von denen die beiden ersten (Mt. 12, 31 f. und I. Sam. 2, 25) auch bei Cyprian Testim. III, 28 zur Erhärtung des Satzes dienen: non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit. Kann in der nachcyprianischen Zeit wirklich nur ein Novatianer oder Donatist so schreiben?

In seiner durch eine Verfolgung veranlaßten Spruchsammlung ad Fort. c. 4 schreibt Cyprian wieder: non facile ignoscere Deum idololatris, und er zeigt an zwei Schriftstellen (darunter I. Sam. 2, 25) den Zorn Gottes über die ,qui in Deum delinquunt, ohne daß man daraus mit Leo Wohleb (Wochenschr. f. klass. Phil., 1917, 378 ff.) auf eine Abfassung schon in der decischen Verfolgung zu schließen brauchte, wie ich anderwärts zeigen werde. In adv. aleat. c. 8 wird der Satz, daß der Christ nicht opfern dürfe mit Exod. 21, 20 belegt: sacrificans diis eradicabitur. Aber dieselbe Stelle zitiert auch Cyprian in seiner eben genannten Schrift ad Fort. c. 3 (wie de laps. c. 7), und sogar Bischof Phileas von Thmuis bedient sich dieser Stelle, um seine Herde vor dem Götzenopfer zu warnen, in der — diokletianischen Verfolgung (Euseb. H. E. VIII, 10, 10).

Bekanntlich hinkt in der Kirche meistens die Lehre dem Leben nach und so kann es vorkommen, daß noch immer ein Grundsatz der Vergangenheit im Munde geführt wird, der durch die Sitte der Gegenwart bereits entwertet ist. Seit den Tagen Kallists und seit den Verhandlungen über die Aufnahme der in der decischen Verfolgung Gefallenen hat sich die Kirche an eine doppelte Sprache über gewisse Sünden gewöhnt. Noch immer galt die Unzucht als eine violatio templi Dei (Cypr. ep. 55, 26), das Götzenopfer als ein delictum in Deum, obwohl man angefangen hatte, auch von diesen Sünden loszusprechen, deren Bezeichnung ursprünglich eine Vergebung durch Menschenmund

ausschloß. Und wenn jede Tat ein Doppelantlitz hat, so zeigt die Kirche von der Sünde in ihren Predigten und Bußschriften die häßlichste und abschreckendste, in ihrer Bußhandhabung die mildere Seite. So glaube ich auch bezüglich adv. aleat. c. 10, daß der strengen Rede nicht eine ebenso strenge Sitte in dem betreffenden Kreise entsprochen haben muß. Es ist möglich, daß der Bischof in seiner Empörung über die vielen Absolutionen und ihre Folgen zum strengen Grundsatz zurückgriff und nicht aussprach, wie es tatsächlich war, sondern wie es nach seinen Gedanken sein müßte [1]).

Aber selbst wenn in seiner Gemeinschaft bei delicta in Deum die pax verweigert worden sein sollte, so muß es darum immer noch nicht eine novatianische oder donatistische Gemeinde gewesen sein. Für Rom wird man das zugeben müssen: wie es schon sehr unwahrscheinlich ist, daß ein katholischer römischer Bischof der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts eine so schroffe Sprache geführt haben sollte, auch wenn die Uebung eine andere war, so ist es vollends ganz ausgeschlossen, daß in der katholischen Gemeinde Roms damals eine so strenge Uebung geherrscht hätte. Aber anderwärts braucht das nicht ebenso gewesen zu sein. Auch Harnack erklärt (Chronologie II, 374 A. 1): ‚In einer oder der anderen abendländischen Provinz konnte von katholischen Bischöfen um d. J. 300 so noch geschrieben werden (s. die Canones von Elvira), nicht aber in Rom'. Da wir aber den schismatischen Ursprung der Schrift wegen der bußdisziplinären Aeußerungen für zweifelhaft und nicht notwendig, wegen c. 1 aber für unwahrscheinlich gefunden haben, so ist ihre Herkunft aus einer nichtrömischen katholischen Gemeinde das Wahrscheinlichste.

3. Da weisen nun die meisten Fingerzeige nach Afrika. So die Aeußerungen in c. 1. Wie Harnack selber ausgeführt hat, ist in apostolatus ducatum der Genetiv appositionell oder explikativ: der ducatus besteht im Apostolat. Aehnlich wohl auch in der Wendung originem authentici apostolatus, und hier bedeutet origo fast dasselbe wie authenticus: es ist der ursprüngliche, echte, von den Anfängen überkommene Apostolat gemeint, der Apostolat, ‚auf den Christus seine Kirche gebaut hat', d. h. der Apostolat, der mit Petrus begonnen hat (Mt. 16, 18). Auch in c. 3 wird ein Wort Jesu an Petrus (Joh. 21, 17) aufs Bischofsamt bezogen, das durch Geistesmitteilung unter Handauflegung übertragen wird. Der Verfasser trägt originem authentici apostolatus, dafür könnte es ebensogut oder vielmehr besser heißen: originis authenticae apostolatum. Er trägt ihn in superiore nostro, durch seinen Vorgänger (in = per), d. h. er hat ihn durch seinen Vorgänger vom richtigen Ursprung (von Petrus) her überkommen. Der Apostolat, das Bischofsamt, hat mit Petrus seinen Anfang genommen und wird jedem katholischen Bischof durch seinen Vorgänger übermittelt. Jeder Bischof hängt durch seinen Vorgänger mit dem uranfänglichen Apostolat (des Petrus) zusammen. Das Amt, das

1) Etwas Aehnliches glaube ich bei Ps.-Dionysius eccl. hier. III, 3, 7 gezeigt zu haben (Hist. Jahrb. 1900, 66).

er jeweils von seinem Vorgänger übernimmt, ist dasselbe, das Christus zuerst dem Petrus übertragen hat.

Dieser Gedanke ging allerdings von Rom aus, vom römischen Bischof Kallist, und wurde in seiner Anwendung auf die Lossprechungsgewalt bei Todsünden von Tertullian (de pud. 21) heftig bekämpft (vgl. H. Koch, Kallist und Tertullian 1920, 94 ff.). Er drang aber auch in Afrika durch. Bei Cyprian kommt diese Anschauung ganz unzweideutig zum Ausdruck (vgl. H. Koch, Cyprian und der römische Primat, 1910, 9 ff., 38 ff.). Es sei hier nur noch auf eine Stelle hingewiesen, die geeignet sein dürfte, den Gedanken des Ungenannten, daß er den echten Apostolat durch seinen superior besitze, ins Licht zu rücken. In ep. 68, 5 schreibt Cyprian an den römischen Bischof Stephan: servandus est enim antecessorum nostrorum beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus; quorum memoriam cum nos honoramus, multo magis tu, frater carissime, honorificare et servare gravitate et auctoritate tua debes, qui vicarius et successor eorum factus es[1]). Jeder Bischof ist also nicht bloß vicarius der Apostel, sondern auch vicarius seines unmittelbaren Vorgängers und seiner übrigen (mittelbaren) Vorgänger, und weil er das ist, trägt er den echten Apostolat durch seinen superior. Bei Cyprian sind vicarius und successor, vicarius und succedaneus geradezu gleichbedeutend, ep. 66, 4: omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt, 69, 5: vero pastore in ecclesia Dei ordinatione succedanea praesidente (vgl. noch ep. 2, 2, wo es von einem ehemaligen Schauspieler, der selber nicht mehr auftritt, aber andere in der Schauspielkunst unterrichtet, heißt: non potest enim videri cessasse qui vicarios substituit et qui pro se uno plures succedaneos suggerit).

Aus c. 1 spricht somit lediglich das Bewußtsein eines Bischofs von der apostolischen Herkunft und Würde seiner Stellung und von der Seelsorgepflicht für die universa fraternitas, nicht das eines Oberbischofs. Die Schrift ist nicht an Bischöfe und Laien gerichtet, sondern die Predigt eines Bischofs an seine

1) Harnack führt (TU 5, 1. 1888, 135) nach dem Vorgange Sohms (Kirchenrecht I, 253 A. 6) diese Stelle zum Beweise dafür an, daß Cyprian, obwohl karthagischer Bischof, doch zwei römische Bischöfe auch als seine Vorgänger betrachte, also könne auch ein römischer Bischof seine Vorgänger die Vorgänger aller Bischöfe nennen. Dabei wird aber übersehen, daß Cyprian nur den römischen Bischof Stephan vicarius et successor von Kornelius und Lucius nennt und daß Cyprian vor Kornelius und Lucius Bischof geworden war, also diese nicht als seine Amtsvorgänger bezeichnen konnte. Das Wort antecessores hat bei Cyprian auch einen rein zeitlichen Sinn und bedeutet im Tode vorangegangene Kollegen oder Vorfahren im allgemeinen. Ernst (Cyprian und das Papsttum 1912, 63), der das richtig erkannt hat, verweist auf ep. 15, 3: antecessores vestri martyres (der Brief ist an Märtyrer und Bekenner gerichtet) und ep. 55, 21: apud antecessores nostros quidam de episcopis. Vgl. aber auch ep. 16, 1: quod nunquam omnino sub antecessoribus factum est (= 16, 3: sicut semper in praeteritum factum est = 55, 11: sicut et antecessores nostri saepe fecerunt). Und ep. 8, 1, wo der römische Klerus schreibt: quod et antecessoribus nostris dictum est. Aehnlich schon bei Tertullian, vgl. den Index verborum bei Oehler s. v. antecessor.

Gemeinde im Engern, an die Christenheit im Weitern[1]). Der Verfasser will nicht Mitbischöfen Weisungen oder Vorschriften erteilen, sondern einfach aussprechen, was ihm sein Gewissen vorschreibt. Die ‚Wir' von c. 1—4 sind immer dieselben oder vielmehr, dasselbe: Amt und Pflicht des Bischofs. Man beachte, wie gleichmäßig die Rede von c. 1 zu c. 2 weitergeht und die ‚Wir' auf dieselbe Linie stellt: quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit . . . et originem authentici apostolatus in superiore nostro portamus . . . salutari doctrina admonemur . . . ignoscimus . . . torqueamur. et ideo sal terrae dicimur, ut ex nobis omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur . . . quod nobis sacerdotalis dignitas a Domino tradita est . . . dum falsam communicationem damus. Daraus folgt nun freilich nicht ohne weiteres der nichtrömische Ursprung der Schrift, da auch das ausgeprägt römische Bewußtsein damals noch nicht bei allen römischen Bischöfen in gleicher Weise zum Ausdruck kam, wie beispielsweise ein Vergleich der Sprache und Haltung eines Kornelius mit der eines Stephan deutlich zeigt. Aber immerhin weist eine solche Gleichstellung auch nicht gerade nach Rom. In Afrika aber hat Cyprian sie mit Wort und Tat vertreten und dabei sich mit Belehrungen, Mahnungen, Warnungen, Bitten, Vorstellungen in die Nähe und in die Ferne gewandt.

Nach Afrika paßt auch die Sprache der Schrift vorzüglich. Dort ist der Genetivus explicativus oder synonymicus, wobei nicht selten gerade das Wort im Genetiv steht, bei dem man es weniger erwartet, dort die Häufung gleichbedeutender Wörter und ganzer synonymer Wortgruppen recht eigentlich zu Hause. Ich meine das nicht im Sinne eines ausschließlich afrikanischen Lateins, sondern nur von Spracherscheinungen, die bei afrikanischen Schriftstellern, heidnischen und christlichen, besonders beliebt sind. Es seien hier nur einige besonders treffende Beispiele angeführt[2]).

Wir haben in apostolatus ducatum den Genetiv appositionell gefaßt: Der Verfasser beansprucht nicht etwa die Führerschaft im Apostolat, er will nicht Führer der Bischöfe sein, sondern sein ducatus besteht eben im Apostolat, im Bischofsamt. Ebenso redet Cyprian ep. 66, 4 von einer summa martyrii sublimitas im Unterschied von der proscriptio, wobei unter jener Bezeichnung

1) Das hat Funk gegen Harnack treffend dargetan. Daß nicht etwa universa fraternitas (c. 1), omnis fraternitas (c. 2) auf einen Oberbischof oder Universalbischof gehen muß, zeigt ein Blick in die Briefe Cyprians, die zum Schluß Grüße enthalten bald an die fraternitas (ep. 11, 12, 29, 32), bald an die universa fraternitas (ep. 5, 18, 19, 24, 26), wobei jedesmal die karthagische Gemeinde die Empfängerin der Grüße ist. In ep. 51, 8 nimmt die fraternitas omnis in Rom die vom Schisma zurückkehrenden römischen Bekenner freudig auf. Selbst wenn der Prediger nicht bloß mittelbar, sondern unmittelbar die ganze Christenheit im Auge hätte, müßte man sich daran erinnern, was Cyprian in ep. 68, 1 schreibt: nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus, et oves universas . . . fovere debemus. Es gibt keinen Universalbischof, aber eine von den vielen Bischöfen geleitete Gesamtherde.

2) Vgl. H. Koziol, Der Stil des Apulejus 1872, 156 ff., Fr. Gabarrou, Le latin d' Arnobe 1921, 222 ff., sowie meinen Aufsatz über den Genetivus appositivus bei Cyprian, in der Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1912, 165 ff.

nicht etwa der Martertod im Unterschied von einer niedereren Stufe des Martyriums — der betreffende ‚Märtyrer‘ lebte noch und der Martertod ist bei Cyprian martyrii consummatio (ep. 76, 1. 61, 4. 14, 1) —, sondern einfach das Martyrium zu verstehen ist. Und wie ich gezeigt habe, ist auch in der Wendung ecclesiae catholicae matrix et radix (ep. 48, 3) die ‚Mutter und Wurzel‘ eben die katholische Kirche, wie sie in ecclesiae unius caput et radix (ep. 73, 2) Haupt (Ursprung) und Wurzel ist.

Mit originem authentici apostolatus (ähnlich in c. 9: parentorum originem d. h. die Abstammung, die Eltern) ist zu vergleichen Tert. de carne Chr. c. 20 (II, 458 Oehler): adnexus origini vulvae (die origo liegt in der vulva), und Min. Fel. Oct. 34, 5: umbram interpolatae veritatis (umbra ist mit interpolatus ebenso verwandt wie origo mit authenticus), Apul. Met. I, 2: originis fundamenta, de Plat. II, 3: nascendi origine II, 26: originis principia et fundamenta, Arnob. adv. nat. II, 35 exordia nativitatis . . . vitae incipientis exordium, V, 8: nativitatis origo . . . ortus origo.

Es wurde bemerkt, daß es in jener Wendung richtiger hieße: originis authenticae apostolatum. Vgl. dazu Cypr. 31, 7 (Hartel): error tenebrarum (35, 8: tenebrae erroris), 285, 11: concordiae pax (220, 17: concordia pacis), 391, 2: tenebrarum nox, 499, 7: exempli nostri via u. ä. Apul. Met. XI, 19: castimoniorum abstinentiam, Arnob. adv. nat. IV, 26: castimoniae virginitate.

Zu atrocissimi sceleris immanitas (c. 6) vgl. Cypr. 583, 25: loci altioris celsitate, 592, 5: mendacio captivae pacis, 684, 5: mobilis atque inconstantis animi levitate, Apul. Met. VIII, 29: fictae vaticinationis mendacio, VII, 4: tirocinio novae iuventutis. Arnob. II, 45: sceleratae opinionis immanitas . . . saevorum dentium mordacitate, II, 61: cruciabilis poenae acerbitate.

Das duplicem ac geminum crimen admittunt (c. 6) steht ebenfalls, nur grammatisch richtig und noch gesteigert, bei Cyprian 388, 21: bis delinguis et geminum ac duplex crimen admittis.

Eine ähnliche Häufung gleichbedeutender Wendungen, wie in c. 1, findet sich auch in c. 6: audacia saeva et mens insana et fera inpatientia, und in c. 10: nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemini venia datur. Vgl. dazu Apul. Met. I, 6: fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas vicissitudines, Apol. c. 25: sacerdotem esse et rite posse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum. Cypr. 212, 3: dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur, 497, 14: quod plebis inaequalitas discreparet nec esset fratrum consensio una et simplex et iuncta concordia. Arnob. II, 20: ianua non una sit nec introitus rectus, adeatur inflexibus flexuosis, I, 42: cum deus sit re certa et sine ullius seriae dubitationis ambiguo, II, 70: quas origines habeant dii, quas causas vel ex quibus proruperint emicuerintque radicibus.

Wie die Aussagen des Predigers über seine bischöfliche Würde und die ganze Sprache, so paßt auch seine strenge Haltung sehr gut nach Afrika. Aus Cypr. ep. 55, 6 erfahren wir, daß es auf der Frühjahrssynode v. J. 251 nach der decischen Verfolgung eine Partei gab, die für Beibehaltung der alten Strenge in Behandlung der Gefallenen eintrat. Und Antonian, auf dessen Bedenken gegen die Milderung ep. 55 antwortet, wird nicht der einzige Bischof gewesen sein, der sich an der Gemeinschaft mit sacrificati stieß. Cyprian selber hatte in Testim. III, 28 und noch de laps. c. 17 betont, daß nur Gott selber eine gegen ihn gerichtete Sünde nachlassen könne, nicht die Kirche. Auf dem Konzil gab er allerdings der Mehrheit, die für Aufnahme der lapsi auf dem Todbette war, nach. Damit war die strenge Richtung überstimmt und die Milde machte in der Folgezeit noch weitere Fortschritte. Aber auch die strengere Haltung mag da und dort beibehalten worden sein, ohne daß man sich geradezu dem Novatianismus anschloß. Das Schreiben der Frühjahrssynode v. J. 253 an Kornelius, worin der Beschluß mitgeteilt ist, angesichts einer heraufziehenden neuen Verfolgung die reumütigen Gefallenen auch ohne Krankheit aufzunehmen, rechnet selber nicht mit der ausnahmslosen Durchführung des Beschlusses. Eine rigoristische Stimmung muß als Unterströmung durch die ganze zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts gegangen sein, da sonst ihr plötzliches Hervorbrechen im Donatistenstreite unerklärlich wäre. Der alte Gedanke, wornach die Kirche eine Gemeinschaft der Reinen und Heiligen sein und an ihren Mitgliedern sich keinerlei Räude finden sollte (adv. aleat. c. 2), hatte nicht mit einem Schlage allen Zauber eingebüßt, nachdem der den Wirklichkeiten und menschlichen Schwächen Rechnung tragende neue Kirchenbegriff aufgekommen war. Auch in nichtnovatianischen Kreisen lebte der alte Kirchengedanke, wenn auch nur als wehmütige Erinnerung an ein verlorenes Paradies der Unschuld, weiter. So ergab sich eine Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, Lehre und Leben, ja selbst zwischen der Sitte der einen Gemeinde und der Sitte einer andern. Im Donatismus kam dann diese Spannung zur Entladung: da flammte der alte Kirchenbegriff nochmals auf, ehe er im Abendland durch das augustinische Kirchentum vollends ausgelöscht wurde.

Der dem Donatistenstreit vorangegangenen schwülen Stimmung in Afrika wird die Schrift adv. aleatores entsprungen sein: hier redet ein katholischer Bischof, dem die Nachsicht der Kirche und das viele Lossprechen aufs Gewissen ging und der darum an die alte strenge Kirchenzucht erinnerte.

Das Nicänum.

Von

Friedrich Loofs.

1. Bereits die homousianische Teilsynode von Sardika hat die Glaubensformel von Nicäa für ergänzungsbedürftig gehalten [1]. Und bis heute hat die schon vor 120 Jahren ernsthaft aufgeworfene Frage nach ihrem Sinne [2] noch keine Beantwortung gefunden, die sich durchsetzen konnte [3]. Daß eine erneute Erörterung dies erreicht, wage ich nicht zu hoffen. Dennoch sei mir gestattet, hier meine Ansicht eingehender und übersichtlicher zu begründen, als ich es bisher getan habe [4].

Ein Verhandlungsprotokoll der Synode hat es wahrscheinlich nie gegeben. Was an Akten außer der Glaubensformel erhalten ist, lehrt für ihren Sinn nichts; Konstantins Schreiben haben ein positives Eingehen auf die „rechte Lehre", gewiß absichtlich, vermieden. Von den Berichten haben nur die der Teilnehmer Wert. Aber Euseb gleitet in seinem Leben Konstantins [5] über die dogmatischen Verhandlungen mit wenigen lobrednerischen Hinweisungen auf des Kaisers leitende und einigende Teilnahme hinweg; und sein noch in Nicäa geschriebener Brief an seine Gemeinde, die älteste und wertvollste Nachricht, die wir haben [6], ist in der Auswahl und

1) Athanas., tom. ad Ant. 5, MSG 26, 800 C; vgl. ThStKr. 1909, S. 292.

2) W. Münscher, Untersuchung über den Sinn der Nicänischen Glaubensformel (Neues Magazin usw. von H. Ph. K. Henke VI, Helmstädt 1802, S. 334 bis 372).

3) Vgl. außer den Dogmengeschichten (im folgenden: DG.): Th. Zahn, Marcellus v. Ancyra, Gotha 1867 (besonders S. 11—32); C. A. Bernoulli, Das Konzil von Nicäa, Freiburg 1896 (vgl. RE.[3] XIV, 1904, S. 9—18); E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VI—IX (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissensch. 1905, S. 257—299; 1908, S. 305—374; 1911, S. 367 bis 426 und 469—522); E. Schwartz, Kaiser Constantin und die christliche Kirche, Leipzig 1913; E. Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25, Berlin 1913.

4) Der authentische Sinn des nicänischen Symbols (Neues sächsisches Kirchenblatt 1905, auch separat, Leipzig 1905; ein stenographierter Vortrag); DG [4] 1906; Die Trinitätslehre Marcells v. Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition (SBA 1902, S. 764—781); Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika (ABA 1909, S. 1—39).

5) 3, 13.

6) Aus dem Anhang von Athanas. de decretis bei Socrates h. e. 1, 8, 35—54 (unvollständig) und Theodoret, h. e. 1, 12.

Färbung des Mitgeteilten durch den Zweck des Schreibers, seine Zustimmung zu der Glaubensformel zu rechtfertigen, allzu stark beeinflußt, um auch da verläßlich zu sein, wo eine Nachprüfung unmöglich ist. Das von Theodoret [1]) aufbewahrte Bruchstück aus einem antiarianischen Werke des Eustathius von Antiochien sagt ausdrücklich über die dogmatische Frage nichts; und indirekt in der Hinsicht uns etwas zu verraten, erscheint es in seiner nur andeutenden polemischen Gereiztheit wenig geeignet. Athanasius endlich, der überdies als Diakon an den eigentlichen Synodalverhandlungen nicht teilgenommen haben wird, gibt auch in seiner Schrift de decretis synodi Nicaenae [2]) keinen geschichtlichen Bericht, sondern Ausführungen, die rund 25 Jahre nach der Synode seiner dogmatischen und kirchenpolitischen Auffassung ihrer Entscheidung entsprachen. Man muß deshalb von den Berichten zunächst (doch vgl. Nr. 4) absehen.

2. Als Ausgangspunkt bietet sich dann das Schlagwort der nicänischen Orthodoxie, das *ὁμοούσιος*. — Harveys Irenäusausgabe behauptet [3]), ohne Stellenangabe, dieser Terminus sei der Philosophie nicht unbekannt gewesen; schon Aristoteles sage: *ὁμοούσια δὲ πάντα ἄστρα*. Aber das ist irrig. Aristoteles kennt das Wort nicht [4]). Das „Zitat" bei Harvey mag aus einem Kommentar zu de caelo 2,7 [5]) in die gelehrte Ueberlieferung hineingekommen sein. Wenigstens fand ich im Kommentar des Simplicius (6. Jahrh.) einen Satz, der, mißverstanden, jenen Irrtum veranlaßt haben kann: *μνημονεύσας* (Aristoteles) *τῶν πύρινα τὰ ἄστρα λεγόντων, διότι καὶ ὁ οὐρανὸς πύρινός ἐστι, καὶ τοσοῦτον ἀπὸ τοῦ λόγου λαβὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τὸ καὶ ἐκείνους ὁμοούσια τῷ οὐρανῷ λέγειν τὰ ἄστρα, ἀπαρεσκόμενος δὲ τὸ πύρινα εἶναι, ἀναιρεῖ τοῦτο κτλ.* [6]). Der Neuplatoniker Porphyrius, den Harvey auch nennt, braucht das Wort allerdings: *εἴγε ὁμοούσιοι αἱ τῶν ζώων ψυχαὶ ταῖς ἡμετέραις*, sagt er, um seine Verwerfung der Fleischnahrung zu rechtfertigen [7]). Auch bei Plotin findet sich das Wort. Er beweist die Verwandtschaft der unkörperlichen Seele mit der *θειοτέρα φύσις* u. a. so: *φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθὴς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινι καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ, διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον* [8]). Aber diese Neuplatoniker können, ebenso wie Clemens [9]) und Origenes [10]), den Terminus

1) h. e. 1, 8, 1—5.
2) MSG 25, 415—476.
3) I, 49, Anm. 2.
4) Vgl. H. Bonitz, Index Aristotelicus. Berlin 1870.
5) ed. Bekker 289 a.
6) ed. J. L. Heiberg (Commentaria in Arist. VII), Berlin 1894, S. 438.
7) de abstin. 1, 18, ed. A. Nauck, Leipzig 1886, S. 99, 8.
8) ennead. 4, 7, 15, ed, H. F. Müller, Berlin 1880, II, 120, 2—6.
9) strom. 2, 16, 74, 1, Stählin S. 152, 9 (die Menschen nicht *μέρος θεοῦ* nicht *ὁμοούσιοι θεῷ*); 4, 13, 91, 2, S. 288, 14 (Christus den Menschen *ὁμοούσιος*).
10) in Ioann. 13, 25, Preuschen S. 249, 5. 11 (Menschen nicht Gott *ὁμοούσιοι*); 20, 20 S. 352, 33 (die *ὑμεῖς* in Joh. 8, 44 nicht *ὁμοούσιοι διαβόλῳ*); 20, 24, S. 358, 15. 18 (*ὁμοούσια* die *σώματα* der Menschen, alles Gold, alles Silber).

der Gnosis entlehnt haben. Dort ist er, gleichviel ob neu geprägt oder übernommen [1]), zuerst nachweisbar. Und zwar nicht nur in Referaten über die Valentinianer Ptolemäus [2]), Herakleon [3]) und Markus [4]), die Naassener [5]), Peraten [6]), Basilidianer [7]) und Hermogenes [8]), sondern auch in Resten der gnostischen Literatur selbst: im Brief des Ptolemäus an die Flora [9]), bei Theodot [10]) und in den Pseudoclementinen [11]). Grammatisch ist der Terminus eindeutig. Er besagt (vgl. *ὁμογενής*, *ὁμόδημος*, *ὁμόδοξος*, *ὁμοήθης* usw.) nichts anderes als ejusdem oder unius substantiae. So übersetzen und erklären ihn nach Tertullian, der ihn mit consubstantivus [12]) und consubstantialis [13]) wiedergibt, die Lateiner [14]). Aber dies ejusdem oder unius substantiae hat einen wesentlich verschiedenen Sinn, je nachdem die *οὐσία* verstanden wird, die bei den *ὁμοούσια* dieselbe ist. Man kann sie generisch verstehen, d. h. von dem Wesen der Gattung. Dann handelt es sich bei den *ὁμοούσια* um numerisch verschiedene Größen, die dasselbe Wesen haben. Es kann aber *οὐσία* auch singularisch, als Einzelwesen, gefaßt werden. So erschien einigen Apollinaristen das Fleisch Christi seiner Gottheit *ὁμοούσιος*, weil es mit ihr eine *οὐσία* bildete [15]). In diesem Falle handelt es sich bei dem *ὁμοούσιος* um eine numerische Einheit zweier Größen, die eine *οὐσία* sind, vordem aber getrennt waren oder begrifflich auseinanderzuhalten sind. — Und diese zwiefache Unterscheidung erschöpft die Möglichkeiten der Auffassung des *ὁμοούσιος* nicht. Im bloß-generischen Sinne sind *ὁμοούσια* alle Goldsachen und alle menschlichen *σώματα* (Origenes) oder die Seelen der Menschen und der Tiere (Porphyrius) [16]). Das *κύημα* der Achamoth [17]) ist

1) Vgl. Zahn S. 12; E. Schwartz, Constantin, S. 118.
2) Iren. 1, 5, 1; 1, 5, 5. 6, Massuet; Tertull., adv. Val. 12 u. 18, ed. Kroymann S. 192, 5 und 197, 6.
3) Origen. in Ioann. 3, 25, S. 249, 5; Herakleon selbst sagt *τῆς αὐτῆς φύσεως* und bietet auch sonst in den erhaltenen Fragmenten kein *ὁμοούσιος*.
4) Iren. 1, 11, 3 (vgl. 1, 15, 1) = Hippolyt., refut. 6, 38, 3, Wendland S. 168, 16 = Tertull., adv. Val. 37, S. 211, 6.
5) Hippol., ref. 5, 8, 10, S. 91, 5.
6) Ebenda 5, 17, 6. 10, S. 115, 4. 24.
7) Ebenda 7, 27, 7, S. 198, 26 = 10, 42, 2, S. 274, 25.
8) Tertull., adv. Hermog, 44, Kroymann S. 174, 6.
9) Epiphan., haer. 33, 7, 8, Holl S. 457, 13.
10) Clemens, excerpta 42, 3, Stählin S. 120, 7; 50, 1. 2, S. 123, 11. 13; 53, 1, S. 124, 17; 58, 1, S. 126, 14.
11) hom. 20, 7, Lagarde S. 192, 36.
12) adv. Valent. 12. 18. 37.
13) adv. Hermog. 44.
14) ejusdem substantiae: der lateinische Irenäus 1, 5, 1; 1, 5, 5. 6; Rufin, h. e. 10, 6 (im Nicänum); unius substantiae: Hilarius, coll. antiar. B 2, 10 und 11, 5, Feder 150, 11 und 153, 22 (im Nicänum); Lucifer, de s. Athan. 2, 11, Hartel S. 167, 20; de non parc. 18, S. 247, 17, vgl. 24, S. 262, 23 (an allen Stellen im Nicänum); Greg. Illib., de fide 3 und 7, MSL 20, 38 A und 44 D,
15) Lietzmann, Apollinaris I, 248, 21 (fragm. 153), vgl. 249, 29 (fragm, 157); 262, 14—16 (fragm. 164).
16) Vgl. S. 69, Anm. 10, und S. 69, Anm. 7. Bei Beispiel 2 und 3 steht übrigens gemeinsame Abkunft im Hintergrunde.
17) Vgl. oben Anm. 2.

seiner pneumatischen Mutter *ὁμοούσιον* im generisch-generativen Sinne, gleichwie alle Aeonen der Valentinianer als Emanationen des einen Urvaters *ὁμοούσιοι* genannt werden können. Doch schillert bei den Gnostikern die generisch-generative Fassung hinüber zu einer dritten, der generisch-partitiven. Reinlich tritt der generisch-partitive Sinn des *ὁμοούσιος* im manichäischen Denken hervor, dem alle Teile der Lichtmasse als dem Urlicht *ὁμοούσια* galten. Arius verwies auf diese Vorstellung als auf ein abschreckendes Beispiel: *ὡς ὁ Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο* [1]). Eine vierte Form der generischen Homousie, die generisch-kommunikative, zeigt sich neben der auf dynamischer Emanation ruhenden generativen vielleicht bei Plotin: *ὁμοούσιος* infolge geistiger Anteilnahme (*μετουσία*) [2]). Auch die singularische Fassung des *ὁμοούσιος* läßt sich spalten: in eine real-singularische und eine personal-singularische. Doch sehe ich davon hier ab, weil die Jahrhunderte, um die es sich handelt, in bezug auf Gott, die eine höchste *οὐσία*, den Begriff der „Persönlichkeit" dogmatisch noch nicht erfaßt hatten. — Ja, Gott gegenüber ward damals selbst die Grenze zwischen singularischer Fassung des *ὁμοούσιος* und den drei letzten Formen der generischen vielfach fließend, weil bei der, bald materieller, bald geistiger gedachten, una substantia divina die Einheit ein dehnbarer Begriff war. — Eine weitere Mehrdeutigkeit des Terminus *ὁμοούσιος* ergab sich daraus, daß er über das Maß des Teilhabens an der einen *οὐσία* nichts sagte; die Homousie schloß den Inferiorismus nicht aus. Andrerseits konnten bei singularischem Verständnis des *ὁμοούσιος* der höchsten *οὐσία* gegenüber alle Quantitätserwägungen untergehen in dem Gedanken an die Erhabenheit des Schöpfers gegenüber allen Geschöpfen. — Aus dem allen ergibt sich, daß allein das Schlagwort *ὁμοούσιος* über den Sinn des Nicänums nicht aufklären kann. Es muß untersucht werden, in welchem Sinne und innerhalb welcher Gedankenkreise der Terminus vor Nicäa und bald nachher angewendet wurde (s. Nr. 3). Danach erst kann (in Nr. 4) die Frage erörtert werden, wie und im Zusammenhang mit welchen andern Vorstellungen man in Nicäa das *ὁμοούσιος* verstand.

3. Drei frühere Verwendungen des *ὁμοούσιος* innerhalb der Christologie waren im arianischen Streite berühmt: die seitens der beiden Dionyse und

---

1) ep. ad Alex. bei Athan. de synodis 16, MSG 26, 709 A und C; vgl. (denn die Notiz des Arius wird sich trotz ihres Alters nicht auf Mani selbst beziehen) Augustin. conf. 6, 10, 20, MSL 32, 716: ipsum salvatorem . . . tanquam de massa lucidissimae molis suae porrectum . . . putabam, und sermo 12, 6, MSL 38, 105: numquam dicere ausi sunt (Manichaei) patrem et filium nisi unius esse substantiae.

2) Vgl. S. 69 bei Anm. 8. Den *νοῦς* und die *ψυχή* bezeichnet Plotin nicht als *ὁμοούσιοι* dem *ἕν*, obwohl sie es in höherem Grade sind, als die menschliche Seele. Doch ist der *νοῦς* in gewisser Weise dasselbe wie das *ἕν* (5, 1, 7, II, 148, 18), hat *ὁμοιότης πρὸς αὐτό* (ebenda 148, 20), und die Behandlung der *τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις* schließt: *μέχρι τούτων τὰ θεῖα* (5, 1, 7, II, 150, 11).

die Verwerfung des Terminus durch die gegen Paul v. Samosata gehaltene antiochenische Synode von 268. Man wird, wenn man diesen Präzedenzfällen nachgeht, durch die Sache selbst auch zu den Zeitgenossen des Nicänums geführt.

Dionys von Alexandrien hat das *ὁμοούσιος* bekanntlich erst dann in gewisser Weise gutgeheißen, als er bei dem römischen Dionys unter anderm deshalb verklagt war, weil er es nicht vertrat [1]). Soweit er es dann gelten ließ, sagte es ihm etwas Aehnliches, wie die auf generisch-generative Wesensgemeinschaft hinweisenden Adjektive *ὁμογενής*, *συγγενής* und *ὁμοφυής* [2]). Aber er hat dies nicht näher dargelegt, offenbar auch, wie ich mit A. v. Harnack [3]) festhalten muß, den Terminus für seine eigne Christologie nicht übernommen [4]). Er wird in den Bahnen des Origenes geblieben sein, der zwar nichts, also auch keine der *νοεραὶ οὐσίαι* neben Gott, für *ὁμοούσιος τῇ ἀγεννήτῳ φύσει* zu halten vermochte [5]), aber den Wesens inhalt des Sohnes, des ewigen *ἀπαύγασμα* des Vaters, doch dem des Vaters gleichsetzte und deshalb auch die Homousie einer *ἀπόῤῥοια* mit ihrer Quelle als etwas dem Verhältnis des Logos zu Gott Vergleichbares ansehen konnte [6]). Dionys wie Origenes hätten das *ὁμοούσιος* im generisch-generativen und kommunikativen Sinne behaupten können, ohne sich untreu zu werden [7]). Daher hat Eusebius unter Abweisung jedes irdisch-generativen und partitiven Verständnisses das *ὁμοούσιος* sich zurechtzulegen vermocht als Ausdruck *τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεώς τε καὶ οὐσίας, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ πατρός* [8]). Mit dieser Deutung konnten auch die zum Nicänum übergehenden Homoiusianer es annehmen: es sage, so schrieb die Synode des Meletius von 362, *ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη καὶ ὅτι ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν τῷ πατρί* [9]). Und die Jungnicäner haben dies origenistische Verständnis des *ὁμοούσιος* beibehalten.

Dionys von Rom hat in seinem Briefe an den Alexandriner das *ὁμοούσιος* verfochten. Aber das eine Fragment, das wir von diesem Briefe besitzen [10]),

1) Athanas., de synodis 43, MSG 26, 769 A B; vgl. *Διονυσίου λείψανα*, The letters and other remains of Dionysius of Alexandria, ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1904, S. 166 f.

2) Feltoe, S. 189, 5. 12. 14; Athan. de sent. Dionys. 18, MSG 25, 505 BC,

3) DG I⁴, 770, Anm. 4.

4) Sonst hätte Athanasius das verwertet. Das Zitat bei Euthymius Zigabenus (Feltoe, Anm. zu S. 189, 11) bietet das *ὁμοούσιος* an einer Stelle, die m. E. vor dem erhaltenen Texte des Athanasius den Vorzug verdient, aber eben auch nur für das vergleichsweise herangezogene Verhältnis von Quelle und Fluß.

5) Vgl. in Ioann. 13, 25, Preuschen 249, 5.

6) in ep. ad Hebr., Lommatzsch 5, 300.

7) Vgl. oben S. 71 Anm. 2 über Plotin.

8) ep. ad. Caes., Theodoret. h. e. 1, 12, 13, Parmentier S. 52, 14 ff.

9) Socrat. h. e. 3, 25, 14.

10) Bei Athan. de decr., MSG 25, 461—465; am besten mit Anmerkungen bei Feltoe (oben Anm. 1) S. 176—182.

bietet das *ὁμοούσιος* zufällig nicht und läßt überhaupt die Anschauung des Briefschreibers und der hinter ihm stehenden Synode [1]) nicht deutlich hervortreten. Wenn sie erkannt werden soll, sind Umwege nötig. — Ich habe in mehreren Arbeiten [2]) mit wachsender Entschiedenheit zu zeigen versucht, daß im Abendlande von Tertullian an bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus eine auch bei Irenäus durch „apologetisch" beeinflußte Ausführungen hindurchscheinende, auf vorapologetische Traditionen zurückgehende ökonomisch-trinitarische Anschauung nachweisbar ist, innerhalb deren die Homousie (das unius substantiae esse) des Vaters, Sohnes und Geistes den Sinn hat, daß von dem einen Gott, dessen Einzigkeit betont wird, im Laufe der Heilsgeschichte (*οἰκονομία*, dispositio divina) zunächst, und zwar vor der Weltschöpfung, der Sohn, dann von dem Vater und dem geschichtlichen oder erhöhten Christus (Joh. 20, 22, bzw. AG 2) der in der Kirche waltende Geist so ausgegangen gedacht wird, daß die Einheit der substantia in dieser dispositio (nicht divisio) unitatis in trinitatem beharrt, gleichwie umgekehrt am Ende der Tage (1. Kor. 15, 28) die trinitas sich wieder zurückbilden wird (revolvitur, retorquetur) [3]) zur unitas. In meiner Beweisführung für diese These mag die Deutung einzelner Väterstellen angreifbar oder irrig, diese oder jene Hilfslinie verzeichnet, manches Beachtenswerte unberücksichtigt geblieben sein [4]); aber das Ganze wird die Probe bestehen, wenn die dogmatischen Ausführungen der Abendländer von Tertullian an bis hin zum Sardicense, dem jüngeren Hilarius [5]). Victorinus Afer, Phöbadius, Gregor von Illiberis, Zeno von Verona und Prudentius [6]) im Zusammenhange überschaut werden [7]). Jedenfalls ist hier nicht der Ort, das früher Ausgeführte zu wiederholen, zu ergänzen oder neu zu gestalten. Zwei allgemeine Bemerkungen aber sind am Platze. In dem Verständnis des *ὁμοούσιος* tritt innerhalb dieser ökonomisch-trinitarischen Anschauung bald die generisch-generative oder gar partitive, bald die singularische Fassung des Terminus stärker hervor [8]). Erstere hat an der Anwendung des Sohnesbegriffs auf den

---

1) Athan. de syn. 43, MSG 26, 769 A: *σύνοδος ...· ὁ δὲ Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει.*

2) Vgl. oben S. 68, vornehmlich die Anmerkungen ABA 1909, S. 11—39.

3) Novatian., de trin. 31, MSL 3, 952 B.

4) Dahin gehören nicht die Väterstellen, die der Herabkunft des Geistes auf Jesus bei der Taufe gedenken; vgl. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte, Leipzig 1896. Gegen R. Seeberg DG I^2, 340.

5) Vgl. RE^3 VIII. 59.

6) Vgl. W. Macholz, Der Dichter Prudentius usw., ThStKr. 1909, S. 577—592.

7) Vgl. auch W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Diss. theol., Halle 1902; denn „der Binitarismus ist (oft, freilich nicht immer) eine (sehr verschiedene bedingte) Abbreviatur", R. Seeberg, DG I^2, 1908, S. 112, Anm.

8) Die singularische zeigt sich selbst bei Tertullian in höherem Maße, als Harnack (DG I^4, 576 f., Anm. 2) erkennen läßt. Auch R. Seeberg, DG I^2, 332 ff. verträgt noch Ergänzungen.

Präexistenten und an dem Begriff der personae trinitatis [1]), letztere daran einen Anhalt, daß der Logos oder Geist — beide sind bis zur Sendung des Geistes in die Gemeinde identisch (spiritus in sermone) — als eine vis oder virtus divinitatis erscheint, die zu dem unicus deus hinzugehört, in filium emissa [2]) doch zugleich in patre bleibt [3]) und vor dem Sterben den homo Christi verläßt [4]). Homotimie schließt diese Auffassung der Homousie auch in der Zeit nach Tertullian an sich nicht ein; das pater major filio (Joh. 14, 28) ist auch nie bestritten, — es galt als mit dem Sohnesbegriff gegeben [5]). Doch neutralisiert das „semper in patre" die inferioristischen Tendenzen: majestas, quia una est (filii et patris) non potest non esse (in filio) perfecta [6]); est et filius . . . tantus, quantus est et pater, sed non aliunde, quam de patre [7]). — Von der origenistischen Trinitätslehre unterscheidet sich diese ökonomisch-trinitarische namentlich durch ein Zwiefaches. Erstens dadurch, daß die seit Novatian stark betonte Ewigkeit des Sohnes als Ewigkeit in Gott (nicht neben Gott, wie bei Origenes) erscheint: occidentalium fides . . . filium confitetur in patre, patrem ingenitum, filium substantia aeternitatis aeternum, id est ut patrem semper, ita et filium semper in patre et natum de deo esse, non conceptum, scilicet in eo semper, de quo est [8]). Zweitens dadurch daß die trinitas, obwohl sie im innergöttlichen Sein des unicus deus begründet ist [9]), wie nach rückwärts, so auch nach vorwärts, nicht als ewig gilt: sie ist durch ein extendi [10]), disponi [11]) oder porrigi [12]) der una substantia entstanden und wird sich einst zurückbilden [13]).

Stellt man nun das Wenige, was wir von Dionys von Rom hören, in das Licht des eben Erörterten, so macht bereits die Abweisung einer Trennung der *μονάς* in *τρεῖς μεμερισμένας ὑποστάσεις* [14]), die Bezeichnung des Logos

1) Doch ist persona nicht unser „Person"; vgl. Tertull., adv. Prax. 14, Kroymann 252, 25—253, 5.

2) Novat., de trin. 31, S. 952 A; vgl. Tertull., adv. Prax. 26; S. 277, 25 f.: portio totius . . . cessura in filii nomen.

3) Besonders deutlich Phoebad., adv. Ar. 14, MSL 20, 23 B: quod erat im filio hominis et in patris sinu manebat; Greg. Illib., libellus. MSL 20, 50 B: numquam desierit esse in coelo; vgl. auch Tertull., adv. Prax. 23, S. 273, 20.

4) So allgemein. Phoebad., adv. Ar. 18, S. 27 A ist das nec [in passione deseruit] schwerlich ursprünglich. Bei Tertullian wirkt in diesem Zusammenhange wie gelegentlich auch sonst, vgl. oben Anm. 6) der ältere Sohnesbegriff nach (vgl. (adv. Prax. 30, S. 287, 10—15) und bereitet Schwierigkeiten (vgl. S. 287, 19 ff.).

5) Phoebad., adv. Arian, 13, S. 22 C: merito major (pater), quia solus hic auctor sine auctore; vgl. 2, S. 14 D: ea differentia, qua filio pater major est.

6) Ebenda 12, S. 22 AB.

7) Gregor. Illib., de fide 6. MSL 20, S. 43 B = 17, 561 B.

8) Hilar., coll. antiar. B 2, 11, Feder 151, 7 ff., MSL 10, 655 A.

9) Vgl. Phoeb., adv. Ar. 16, S. 25 B.

10) Tertull. apol. 21.

11) Tertull., adv. Prax. 2: *οἰκονομία* unitatem in trinitatem disponit.

12) Ebenda 23, S. 273, 20.

13) Dies letztere kann angenommen sein, auch wo es nicht gesagt ist (vgl. ABA 1909, S. 33 f.), ist aber auch oft mangelndem Verständnis der Sache oder, seit rund 360, griechischem Einfluß zum Opfer gefallen.

14) Feltoe 177, 4; 178, 3 ff.

als einer *δύναμις θεοῦ* [1]) und vornehmlich die Fassung der Ewigkeit: *ἀεὶ ἦν, εἴγε ἐν τῷ πατρί ἐστιν* [2]) es wahrscheinlich, daß Dionys mit seiner Synode innerhalb der besprochenen abendländischen Tradition stand. Beweisend dafür ist der Satz: *ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων, τὸν παντοκράτορα, λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη* [3]), sobald man ihn zusammenhält mit der Rückäußerung des alexandrinischen Dionys: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάοα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα* [4]). Denn der Alexandriner hat hier offenbar, wie mehrfach sonst, Worte des römischen Briefes aufgenommen. Dieser muß also außer von dem *συγκεφαλαιοῦσθαι* der *τριάς* auch von einem *πλατύνεσθαι* der *μονάς* gesprochen haben. Im Verein mit dem *ἤδη καὶ* bei dem Römer und dem *πάλιν* bei dem Alexandriner beweist dies, daß Dionys v. Rom — und er schrieb nicht als einzelner — die ökonomisch-trinitarische Anschauung vertreten hat. Um so berechtigter ist es, diese als die abendländische zu bezeichnen.

Drittens ist von Paul v. Samosata zu sprechen. Das heißt von seiner Auffassung des *ὁμοούσιος*. Denn daß die antiochenische Synode den Terminus abwies [5]), weil Paulus ihn gebraucht hatte, ist an sich wahrscheinlicher, als daß sie ihm damit entgegenkam [6]). Hilarius sagt auch ausdrücklich: male homousion Samosatenus confessus est [7]). Das hatten auch die Homoiusianer gemeint, die ihm die Verurteilung des *ὁμοούσιος* durch die Synode vorhielten [8]). Wir wissen nun freilich von Paul von Samosata zu wenig, um gänzlich sicher sagen zu können, wie er das *ὁμοούσιος* verstand. Doch kann man, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen beabsichtige, mit Hilfe der von Pitra [9]) veröffentlichten, aber bisher noch nicht wirklich verarbeiteten Fragmente mehr über ihn sagen, als bis jetzt gelehrte Ueberlieferung ist. Epiphanius [10]) hat den Samosatener in ein falsches Licht gerückt. Hat er gesagt, was Epiphanius berichtet: *ἐν θεῷ ἦν ὁ λόγος* [11]), *ἦν ἐν τῷ πατρὶ ὡς ὁ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου* [12]) und: *πρόσωπον ἓν ὁ θεὸς ἅμα τῷ λόγῳ* [13]), so

---

1) Ebenda 180, 3. Für sich allein ist dies natürlich nicht beweisend.
2) Ebenda 179, 12.
3) Ebenda 178, 7—10.
4) Ebenda 193, 2—4, nach Athan., de sent. Dion. 17, MSG 25, 505 A; vgl. Holl, Fragmente usw. TU 20, 2, S. 146, Nr. 360.
5) Hilar., de syn. 81, MSL 10, 534 B; Athan. de syn. 43, MSG 26, 768 C; Basilius, ep. 52, MSG 32, 393 A.
6) Zu Unrecht berief sich F. Nitzsch (DG I, 1870, S. 205) für letztere Auffassung auf Athan., de syn. 43.
7) de syn. 86, S. 538 B.
8) de syn. 81, S. 534 B.
9) Analecta sacra III und IV, Paris 1883.
10) haer. 65, Petavius 605—617.
11) 65, 4, S. 610 B.
12) 65, 6, S. 613 B.
13) 65, 3, S. 609 B.

müssen mindestens die beiden ersten Aeußerungen sich auf die Zeit vor aller Zeit beziehen, von der Tertullian erklärt: ante omnia deus erat solus . . . cum (sermónem) cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat . . ., id quo facilius intelligas, ex te ipso . . . recognosce [1]). Denn Paul hat nicht nur einen *λόγος ἀνυπόστατος* gekannt. *Τὸν λόγον*, so lautet eins seiner Fragmente, *ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινός, οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ θεοῦ· καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος* [2]). Da nun Paul von diesem irgendwie neben Gott getretenen Logos sagte: *τῆς σοφίας* (= *πνεύματος*) *μετέσχηκεν* [3]), und von der *σοφία*, für die er den Sohnestitel abwies [4]), annahm, daß sie, *ὡς ἐν ναῷ* [5]), so in dem Sohne der Maria gewohnt habe, daß dieser infolge der *συνάφεια πρὸς τὴν σοφίαν* [6]) Gottes Sohn ward [7]), so wird man bei dem allen an die ökonomisch-trinitarische Anschauung des Abendlandes erinnert. Paul von Samosata scheint eine ältere, strenger monotheistische und den Sohnesbegriff auf den geschichtlichen und erhöhten Christus beschränkende Form derselben Tradition in einer den Menschen Jesus verselbständigenden Weise umgestaltet zu haben. Eine Stütze für diese Vermutung ist das, was Basilius, der (anders als Hilarius und Athanasius) den Synodalbrief von Antiochien gekannt zu haben scheint, von den synodalen Gegnern Pauls sagt: *ἔφασαν τὴν τοῦ ὁμοουσίου λέξιν παριστᾶν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς, ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς, εἰς ἃ διῃρέθη* [8]). Von einer *διαίρεσις* der göttlichen *οὐσία* hat nun freilich Paul ganz gewiß nicht geredet; aber daß seine origenistischen Gegner ihm dergleichen nachsagten, ist begreiflich. Eine eigenartige weitere Bestätigung dieser Beurteilung des Samosateners gibt ein in dem bisherigen Texte [9]) allerdings

1) adv. Prax. 5, S. 233, 7. 20 f. 25.

2) Justinian., c. Monoph., MSG 86, 1117 D. Da auch ein syrisches Fragment des Synodalbriefes sagt: dicit doctor haereseos Jesum Christum quidem esse a Maria, verbum vero a deo genitum fuisse (Pitra IV, 423, Nr. III), habe ich (DG [4] 218, Anm. 1) dies Fragment irrig für unsicher gehalten. Harnack (DG I [4], 724, Anm. 2) benützt es und glaubt ihm durch die Annahme gerecht zu werden, daß bei Paul eine immanente Trinität den Hintergrund der Christologie gebildet habe.

3) Leontius bei Pitra III, 601; vgl. Tertull., adv, Prax, 7, S. 236, 8: spiritu, qui sermoni inerat, und Marcell, fragm, 59, Klostermann S. 195, 31: *τῆς προσούσης τῷ λόγῳ σοφίας*. — Im Anfang des Fragments (Pitra III, 600) ist statt *Ἀλχέων* (vgl. Harnack, Die Chronologie usw. II, 135, Anm. 1) *Μαλχίων* zu lesen.

4) Leontius, MSG 86, 1392 C = fragm. syr. II. Pitra IV, 423; bisher falsch gedeutet.

5) Contestatio Eusebii bei Leontius, MSG 86, 1389 und Justinian ebenda 1117 D.

6) Leontius, MSG 86, 1392 C = fragm. syr. VI, Pitra IV, 424.

7) fragm. syr. VIII, Pitra IV, 424: ille, qui de Maria ortus est, unitus sapientiae unum (oder unus) fuit cum ea, et per eam fuit filius et Christus.

8) ep. 52, MSG 32, 393 A. Vgl. auch Leontius, de sectis 3, 3, MSG 86, 1216 B.

9) Greg. Nyss., de vita Greg., MSG 46, 913; C. P. Caspari, Alte und neue Quellen usw., Christiania 1879, S. 10.

fehlender, aber, wie ich anderorts hoffe zeigen zu können, doch wohl ursprünglicher Satz des Bekenntnisses Gregors, des Thaumaturgen: *οὔτε ηὐξήθη μονὰς εἰς δυάδα, οὐδὲ δυὰς εἰς τριάδα* [1]). Denn Gregor hat an der ersten Synode gegen Paul (264) und, wenn (?) drei Synoden gehalten sind, wohl wahrscheinlich auch an der zweiten teilgenommen [2]), und Caspari [3]) hat schon im bisherigen Texte seines Bekenntnisses einen Gegensatz zu Paul wahrzunehmen gemeint und dessen Abfassung daher in die Zeit zwischen 260 und 265 gesetzt.

Ist dieses Verständnis Pauls von Samosata richtig, so rückt er einem eifrigen Nicäner, mit dem er früh zusammengestellt ist [4]), in der Tat sehr nahe: dem Marcell von Ancyra. Das braucht hier nicht weiter bewiesen oder zu Ehren Marcells erläutert und limitiert zu werden. — Bei beiden haben die ökonomisch-trinitarischen Traditionen in viel höherem Maße als im Abendlande streng monotheistische Färbung: die marcellische Auffassung des *ὁμοούσιος* ist singularisch [5]).

Noch mit einem zweiten Nicäner steht Paul von Samosata in Traditionszusammenhang: mit Eustathius von Antiochien. Für die Christologie im engeren Sinne, d. h. für die Auffassung des geschichtlichen Christus, ist das auch von R. Seeberg anerkannt [6]); und auch hier geht das Abendland ähnliche, auf gleiche Traditionsdirektiven zurückführende Wege [7]). Doch ist das an diesem Orte nicht zu verfolgen. Darauf aber muß hingewiesen werden, daß auch die Trinitätslehre des Eustathius mit der Pauls, Marcells und des Abendlandes Verwandtschaft hat. Sie zeigt sich namentlich in ihrem „binitarischen" Scheine und in der Art, wie *σοφία*, *λόγος*, *πνεῦμα* nebeneinander genannt und zueinander in Beziehung gesetzt werden [8]). Vertrat auch Eustathius ökonomisch-trinitarische Gedanken? Daß er in einem Atem von

---

1) Caspari S. 15, Anm. 38; Holl, Fragmente usw. TU. 20, 2, S. 158, Nr. 402.

2) Vgl. Harnack, Chron. II, 97.

3) A. a. O. S. 63 f.

4) Euseb., de eccl. theol. 1, 20, Klostermann S. 88, 21; 3, 6, S. 164, 24 f.

5) Marcell, fragm. 71, S. 198, 21: *ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ, ὥστε εἰκότως μονὰς ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος.*

6) DG II², 172. Einen Traditionszusammenhang habe ich auch DG⁴ S. 264, Anm. (vgl. Harnack, DG II⁴, 322, Anm. 1) nicht leugnen wollen. Deutlicher habe ich in meinem Nestorius and his place in the history of christian doctrine, Cambridge 1914, S. 115, Anm. 3, gesagt: Paul of Samosata was not the creator of the formulas he used; he stood in the same line of tradition as Eustathius. Theodore and Nestorius, although he modified these traditions. — perhaps, however (comp. Harnack I⁴. 724. note 2) not in such a degree, as his opponents try to make us believe.

7) Vgl. meine DG⁴ § 36, 7 und Nestorius and his place, S. 110—125. Ich trage hier nach, daß schon vor Novatian die Diodorsche *δυὰς υἱῶν* sich bei Tertullian findet (adv. Prax. 23, S. 273, 18 f.).

8) Stellen anzuführen, verbietet die Enge des Raumes. Wer sucht, wird in den leicht übersehbaren Fragmenten (MSG 18, 676—697; Ergänzungen bei F. Cavallera, S. Eustathii in Lazarum etc., Paris 1905) leicht die nötigen Belege finden.

der *μία θεότης* und der *δυὰς πατρός τε καὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ* gesprochen hat [1]), und daß er, anders als Marcell und Paul von Samosata, aber im Einklang mit dem Abendlande, den Logos „Sohn" nannte [2]), weist nicht notwendig nach anderer Seite. Eher schon, daß er von einer *ἀληθὴς θεογονία* reden konnte [3]). Dafür ließe sich geltend machen, daß die Fragmente und die Schrift de engastrimytho die ewige Zeugung nicht kennen, daß Eustathius, wie Marcell [4]), Baruch 3, 36—38 zitierte [5]), und daß die Eustathianer noch 362 das Sardicense schätzten und mit ihm von einer *ὑπόστασις* der *τριάς* sprachen [6]). Entscheiden läßt sich die Frage bei der Dürftigkeit der Quellen nicht. Ich kann deshalb zum Abschluß eilen.

4. Wie wollte das Nicänum das *ὁμοούσιος* verstanden wissen? — Für die Beantwortung dieser Frage ist wichtig, wenn auch nicht ausschlaggebend, die andere, wer diesen Terminus und die sonstigen für das Nicänum bezeichnenden Ergänzungen und Abänderungen der Eusebianischen Vorlage [7]) veranlaßt hat.

Eine Erwägung der Lage [8]) läßt zunächst an Alexander von Alexandrien denken. Philostorgius erzählt auch, dieser habe vor der Synode mit Hosius in Nikomedien über das *ὁμοούσιος* sich verständigt [9]); und, daß Arius schon in seinem Brief an Alexander das *ὁμοούσιος* ausdrücklich zurückgewiesen hat (vgl. oben S. 71), könnte man als einen Hinweis darauf ansehen, daß sein Bischof schon damals das *ὁμοούσιος* vertrat [10]). Dennoch kann ich die Vermutung, daß „die Alexandriner gemäß der Verabredung mit Hosius und im Einverständnis mit ihm die Amendements zu dem Cäsareense gestellt haben" [11]), nach wie vor nicht für glücklich halten. Hätten die Alexandriner das *τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* der Vorlage zugunsten des *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* ausgeschieden? Hätten sie von der ewigen Zeugung zu sprechen unterlassen? Hätten sie die *τρεῖς ὑποστάσεις* verleugnet [12])? Diese Fragen weisen ja hin auf Grundbegriffe der origenistischen Theologie, die ihren „wissenschaftlichen Charakter", ihre Uebereinstimmung mit der Zeitphilosophie, bedingten. Denn die *τρεῖς ὑποστάσεις* entsprachen den *τρεῖς ἀρχικαὶ*

1) de engast. 24. MSG 18, 664 A, ed. Jahn, TU. 2, 4, S. 65, 4.
2) Schon de eng. 10, S. 633 B, bzw. 40, 4: *φύσει θεοῦ γνήσιον υἱόν.*
3) de eng, 24; vgl. Anm. 1.
4) fragm. 79, Klostermann 202, 22 ff.
5) Cavallera, fragm, 82, S. 98.
6) Athan., tom. ad Ant. 5 und 6, MSG 26, 800 CD und 801 C. Daß Eustathius die *τρεῖς ὑποστάσεις* vertreten habe (Socr. h. e. 1, 23, 8), ist daher sicher eine falsche Nachricht.
7) Euseb., ep. ad Caes., Theodoret. h. e. 1, 12, 7; durch den Befund bestätigt; vgl. F. J. A. Hort, Two dissertations etc., Cambridge 1876, S. 54—72.
8) R. Seeberg, DG II², 43, Anm. 2, Nr. 2.
9) 1, 7, Bidez S. 8.
10) E. Seeberg, S. 204.
11) R. Seeberg, DG II², 43 f., Anm. 2.
12) Daß die Gleichsetzung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* in den Anathematismen von Nicäa das *μία ὑπόστασις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ* einschließt, bestätigt das Sardicense.

ὑποστάσεις, die Plotin im 1. Buch seiner 5. Enneade behandelt [1]), und die ewige Zeugung des Logos hat an der ewigen Zeugung des νοῦς ihre Parallele, von der er in demselben Buche redet [2]). Daß Euseb der vollendeten Tatsache gegenüber mit dem Nicänum sich abfinden konnte (oben S. 72), beweist nicht, daß ein Origenist die in Rede stehenden Vorschläge machen konnte. Das Gegenteil bekundet die Entstehung der homoiusianisch-jungnicänischen Trinitätslehre. Die Erzählung des Philostorgius von einer Verständigung Alexanders mit Hosius über das ὁμοούσιος entspricht seinem Pragmatismus, ist spät und steht allein. Denn die Nachricht des Sokrates [3]), die beiden hätten in Alexandria über οὐσία und ὑπόστασις verhandelt, besagt nicht dasselbe, ist überdies selbst nicht vertrauenswürdig [4]). Hätte Alexander, der vordem, origenischem Denken entsprechend [5]), den Logos nur als ὅμοιος κατ' οὐσίαν bezeichnet hatte [6]), schon vor der nicänischen Synode das ὁμοούσιος übernommen, so würde Athenasius nicht noch 338 in seinen orationes c. Arianos unter einmaliger Verbeugung vor dem ὁμοούσιος, in den früheren Bahnen Alexanders bleibend, den Terminus ὅμοιος κατ' οὐσίαν und Synonyma von ihm bevorzugt haben [7]). Daß Athanasius erst nach dem langen Exil im Occident eine zuversichtliche Stellung zu dem Schlagwort des Nicänums gewonnen, eine klare Trinitätslehre aber dennoch nie gehabt hat — die Brüchigkeit seines Origenismus, sein Schwanken zwischen generisch-generativer und singularischer Fassung des ὁμοούσιος und sein Absehen von einem Terminus [8]) für das, was Vater, Sohn und Geist in ihrer Besonderheit sind (πρόσωπα? ὑποστάσεις?), nötigt m. E. zu diesem Urteil —, das zeigt, wie mir scheint, deutlich, daß das Nicänum nicht origenistisch-alexandrinischen Ursprungs" [9]) ist [10]).

Auch der Antiorigenist Marcellus von Ancyra ist sicher nicht der Antragsteller für die nicänischen Formulierungen gewesen. Auch er hätte den Logosbegriff nicht durch den des „Sohnes" ersetzt, und hätte anstelle des γεννηθέντα ein προελθόντα vorgeschlagen.

Ebensowenig kann Eustathius von Antiochien die nicänischen Formeln in die Debatte geworfen haben. Denn, wenn seine Aeußerung über die Verhandlungen (vgl. oben S. 69) außer der Notiz, daß Euseb (von Nikomedien) das

1) Vgl. oben S. 71, Anm. 2.
2) 5, 1, 6, II, 148, 1 ff.
3) 3, 7, 12.
4) Ueber οὐσία und ὑπόστασις weiß Sokrates nicht Bescheid, vgl. oben S. 78, Anm. 6.
5) Vgl. oben S. 72 bei Anm. 8 und 9 und S. 71, Anm. 2.
6) ep. encycl., Socrat. h. e. 1, 6, 10.
7) Vgl. meine DG [4], § 32, 3 c und RE [3] II, 203, 11 ff.
8) Die δύο σχήματα καὶ δύο ὀνόματα der nicht sicher athanasianischen expositio (2, MSG 25, 204 B) gelten dem Bilde von Quelle und Fluß und sind obwohl „formae" und „nomina" im Westen nicht selten gebraucht sind, doch keine Termini.
9) R. Seeberg, DG II [2], 43, Anm. 1.
10) Ebenso E. Schwartz, Constantin, S. 142.

gleich anfangs verworfene arianische Bekenntnis [1]) vorgelegt habe, etwas lehrt, so ist es das, daß er sich an der Debatte nicht entscheidend beteiligt hat [2]). Auch sonst wird ihm das nirgends nachgesagt.

Dagegen wird dies sowohl von Hosius wie von Konstantin berichtet. Von ersterem sagt nicht nur Athanasius in zwei oft zitierten Stellen: *ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου;* [3]) und: *οὗτος τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο* [4]). Novit mundus, qua constantia apud Sardicam et in Nicaeno tractatu assensus sit, schreibt Phöbadius [5]). Und Konstantin ist bei Euseb der allein Führende. Man wird die beiden nicht zu trennen brauchen, aber Konstantins persönlichen Anteil an den Formeln nicht gering schätzen dürfen. — Hat die gegensätzliche Anknüpfung an die Verwerfung des *ὁμοούσιος* durch Arius (oben S. 71) dem Terminus seinen Platz im Nicänum verschafft, wie E. Seeberg annimmt [6])? An den schwachen Haken kann man soviel nicht anhängen! War es die vieldeutige Unbestimmtheit des Terminus, die dem Politiker Konstantin dies „von Hosius ihm dargebotene" Schlagwort empfahl? Oder stand hinter diesem seinen „von Hosius ihm soufflierten" Vorschlage die abendländische Tradition? Ersteres meint E. Schwartz [7]), letzteres hat A. v. Harnack stets vertreten [8]), obwohl er sonst unter Einfluß Zahns (?) das Nicänum im weitgehendem Maße athanasianisch deutet [9]). Man braucht nicht mit E. Schwartz darüber zu streiten, ob schon das *ὁμοούσιος* allein der letzteren Anschauung recht gibt [10]). Denn eine von der Forschung übersehene oder mißdeutete Stelle im Briefe Eusebs an seine Gemeinde macht dies zweifellos. Euseb hat es bekanntlich fertig gebracht, seine Zustimmung zu der Verwerfung des „*πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*" vor seinen urteilslosen ersten Lesern damit zu rechtfertigen, daß ja alle von Christo zugäben *εἶναι αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως* [11]). Nach

1) Theodoret. h. e. 1, 7, 15.
2) Ebenda 1, 8, 3, S. 34, 10 f.
3) ap. de fuga 5, MSG 25, 649 A,
4) hist. Arian. 24, ebenda 744 A. apol. c. Ar. 75, ebenda 385 A: *κοινῆς συνόδου Ὁσίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ* (Zahn S. 23, Anm. 2) bezieht sich auf die frühere Synode in Alexandria.
5) adv. Ar. 23, MSL 20, 30 C.
6) S. 203.
7) Constantin S. 139 f.
8) DG II [1], 226 wesentlich = II [4], 230.
9) Erst eine neue Anmerkung der letzten Auflage (II [4], 235, Anm. 4) sagt, daß die bestimmte Frage, ob eine immanente oder ökonomische Trinität gelten solle, zu Nicäa nicht gestellt (?) und noch weniger beantwortet worden sei.
10) Doch will ich nicht leugnen, daß seine Meinung, das *ὁμοούσιος* sei nicht abendländischer Herkunft, sondern drücke das monarchianische Widerstreben des vulgären Gemeindebewußtseins gegen die spekulativen Konstruktionen der origenistischen Theologie aus (Constantin, S. 140), mir irrig erscheint. Ihre Negation wird durch das Synodalschreiben des Dionys v. Rom ins Unrecht gesetzt, und für die positiv behauptete Verwendung des *ὁμοούσιος* seitens der sog. Monarchianer fehlt mir, da ich Paul v. Samosata nicht zu ihnen rechne (vgl. oben S. 75 ff.), der Beweis (vgl. Athan., expos. 2. MSG 25, 204 A: *ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον*).
11) Theodor. 1, 12, 16, S. 53, 11—13.

diesem unredlichen Satze fährt er fort: *ἤδη δὲ ὁ θεοφιλέστατος ἡμῶν βασιλεὺς τῷ λόγῳ κατεσκεύαζε καὶ κατὰ τὴν ἔνθεον αὐτοῦ γέννησιν τὸ πρὸ πάντων αἰώνων εἶναι αὐτόν, ἐπεὶ καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως, ὄντος τοῦ πατρὸς ἀεὶ πατρός*[1]. Diese gewiß nicht[2] von Euseb erdichtete Aeußerung des Kaisers hat nicht „die Ewigkeit des Sohnes ganz in dem Sinn der Arianer erklärt"[3]; sie kann auch nicht nach den vorangehenden Worten Eusebs gedeutet werden[4]. Sie gibt der fides occidentalium hinsichtlich der Ewigkeit des Sohnes (oben S. 74) Ausdruck[5]. Das *δυνάμει ἐν πατρί* vor dem *ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι* hat nicht nur bei Marcell seine genaue Parallele[6]; schon Tertullian stellt neben das In-Gott-sein des sermo das „generatus ad effectum[7]. Dieser Fassung der Ewigkeit des Sohnes zuliebe hat im Nicänum die „ewige Zeugung" keine Aufnahme gefunden. Nichts im Nicänum widerspricht der abendländischen Anschauung. Denn an die der abendländischen Theologie unbequeme[8] Anfügung des *παθόντα* und *ἀναστάντα* an das vorangehende göttliche Subjekt hatte die fromme Redeweise auch im Abendlande längst sich gewöhnt[9]. Daher ist das Nicänum zunächst, d. h. hinsichtlich der ersten Absicht der ihm eigentümlichen Formeln, im Sinne der abendländischen ökonomischen Trinitätslehre zu deuten. Man sollte deshalb auch nicht mit Hort[10] und denen, die ihm folgen, im Nicänum das *μονογενὴς θεός* aufspüren wollen. Das *μονογενῆ* gehört zu *γεννηθέντα*[11].

Aber das *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* der Vorlage ist, obwohl es den Abendländern keine Schwierigkeiten machte, gestrichen. Und gewiß nicht nur in Rücksicht auf den Rhythmus, der übrigens vielleicht eine größere Rolle spielt, als der Einfluß der Taufsymbole von Jerusalem und Antiochien[12]! Die Streichung steht auf einer Linie mit dem Fehlen jedes Hinweises auf den Gedankenkreis von 1. Kor. 15, 28. Die ewige Zeugung und die ewige Dauer der *τριάς* sollten nicht ausgeschlossen sein. Außer der Gleichsetzung

1) Ebenda 1, 12, 17, S. 53, 13—17.
2) Wie vielleicht 1, 12, 7, S. 50, 11—15.
3) Münscher, S. 347 Anm.
4) R. Seeberg, DG II², 40.
5) So schon ABA 1909, S. 37.
6) fragm. 52, Klostermann S. 194, 10—13; vgl. 60, S. 196 und 61, S. 196, 21 f.
7) adv. Prax. 7, S. 235, 18 f.; vgl. 26, S. 278, 4: sermo operatio spiritus; Victorin., adv. Ar. 1, 39, MSL 8, 1070 D: activa potentia.
8) Vgl. das Sardicense, ABA S. 10, Z. 53 ff.
9) Schon Tertull., adv. Prax. 30, S. 288, 1, sagt: filius igitur et moritur et resuscitatur a patre secundum scripturas.
10) Vgl. oben S. 78, Anm. 7.
11) Vgl. Hort S. 54. Daß „*τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*" „zwischen geschoben ist" (R. Seeberg, DG II², 39, Anm. 2), ist dem Satzbau nach eine zweifellose Tatsache, zeitlich aber m. E. durch Hort nicht bewiesen.
12) Vgl. Hort, S. 59 ff.

von *οὐσία* und *ὑπόστασις* — die sich aber zurechtlegen ließ (vgl. oben S. 72) — widerspricht im Nicänum nichts origenistisch-alexandrinischem Denken.

Auch der Trinitätslehre Marcells machte das Nicänum keine Schwierigkeit, wenn sie — und das konnte Marcell [1]) — sich die Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten zurechtlegte.

Was also ist der ursprüngliche Sinn des Nicänums? — Ein absichtlich vieldeutiger! Das habe ich schon 1905 behauptet. Aber E. Schwartz hat mich davon überzeugt, daß dies nicht durch die Weitherzigkeit der Synodalen [2]), sondern durch die Politik des Kaisers bedingt war. „Konstantin gestattete der Synode nicht, das unklare Schlagwort (*ὁμοούσιος*) authentisch zu interpretieren [3]): dann wäre ja die mit Mühe erzielte einstimmige Unterwerfung sofort wieder in die Brüche gegangen" [4]).

1) Vgl. fragm. 36, S. 190 und dazu Zahn, S. 134 f., und Epiphan., haer. 72, 3, Petavius, 835 D.

2) Der authentische Sinn usw. S. 25 f.

3) Wie es das Sardicense später (abendländischer Deutung Ausdruck gebend) getan hat.

4) E. Schwartz, Constantin, S. 141.

Petrus Damiani als Kirchenpolitiker.

Von

Hans von Schubert.

Das Mittelalter, dessen bunte kirchlich-politische Lebensfülle die Forscherarbeit Karl Müllers und seine Kunst der geistigen Durchdringung zunächst anlockte, ist ein Drama von unseres Volkes erstem Aufstieg und Niedergang. Die Stärken und Schwächen unseres Charakters, die Aufgaben und Gefahren unserer geographischen Lage enthüllten sich. Die Meisterfrage war doch, wie man das nationale Leben unter einem starken Königtum mit dem Einbau in die internationale Kirche unter Roms anspruchsvollem Primat vereinigen könne. Es war nicht die Lösung des Problems, sondern die Schürzung des Knotens, wenn der König die Kirche zur Trägerin des nationalen Staates machte und zugleich ihre universellen Ansprüche zu neuem Leben weckte, indem er das Papsttum aus sittlicher und politischer Ohnmacht an seine Seite, zur Stütze der eigenen kaiserlichen Machtstellung hob. Die tragische Peripetie ist bis aufs Datum genau zu bezeichnen. Als man am 28. Oktober 1056 Heinrich III. an seinem 39. Geburtstag in die Gruft zu Speyer senkte, begrub man Frieden und Zukunft unseres Volkes für lange Zeit mit ihm, und als man von da Papst Viktor II. den 6jährigen Erben zur Erhebung auf den königlichen Thron nach Aachen führen sah, konnte man wie im Sinnbild erkennen, was die nächste Zeit bringen würde. Das hildebrandinische Zeitalter war unser Schicksal. So gewiß für den Kirchenhistoriker darum hier eines der wichtigsten Forschungsgebiete vorliegt, so schwer ist es noch heute aus dem Gewirr der Urteile und Meinungen die Stimme der Wahrheit zu erhorchen. Wo Urkunden sprechen und achtbare Vertreter der päpstlichen Partei das Wort nehmen, wird man am sichersten sein dürfen, dem wälschen Gegenspieler sein Recht zu geben. Es waren auch hier Leute, die nach einer mittleren Linie suchten, aus Sorge um die Religion, aus Treue gegen die Vergangenheit, aus einer dunklen Empfindung für die Schwere des Problems. Man wird dabei immer in erster Linie an Petrus Damiani, den Einsiedler von Fonte Avellana und Kardinalbischof von Ostia, denken, über den eine das ganze Leben umfassende und zugleich auch kritisch zureichende Monographie noch fehlt[1]. Es gilt hier nur,

[1] Die treffliche Göttinger Dissertation aus Waitz' Schule von Fr. Neukirch (1875), mit einer sorgfältigen chronologischen Ordnung der Briefe und Schriften D.s

seine Stellung zur Hauptfrage und zur Hauptperson mit wenigen Strichen scharf zu umreißen. —

Im Mai 1064 schrieb Damiani von Avellana aus an Papst Alexander II. und seinen Archidiakon Hildebrand, patri et filio (ep. I, 16, M. I, 235 ff.), daß er der Aufforderung folgen wolle, das vor der Tür stehende, am 31. Mai tatsächlich eröffnete allgemeine Konzil zu Mantua im Interesse der Kurie (magis vobis necessarium) zu besuchen, aber nicht mit dem Umweg über Rom in ihrer Begleitung, da das seinem Alter zu beschwerlich und für sie weniger nutzbringend sei (quod vobis minus prodesset). Bei dem „Orakelspruch dieser heiligen Legation" hatten Papst und Archidiakon die Rollen höchst ungleich untereinander verteilt; der erste hatte „väterlich liebreich schmeichelnd" geschrieben, der zweite „mit feindlichem Gezänk furchtbar drohend", der eine der strahlenden Sonne, der andere den gewaltsamen Stößen des wütenden Nordwinds gleich. Aber die Sonne zieht in der bekannten Wette dem Wanderer den Mantel sicherer aus als der Sturmwind; die Palme verdient, qui leniter agit, non qui vincere furendo et violentiam irrogando tentavit. Rehabeam machte dadurch, daß er auf den Rat der Altersgenossen hörte und nicht auf den der väterlichen Ratgeber und damit dem Hochmut Einlaß gewährte, sein Königtum schwach, aber auch ein Nashorn läßt sich durch eine Jungfrau fangen.

Der Anfang des beziehungsreichen Briefes zeigt, daß der Grund so heftiger Diskussion nicht nur in dem Wunsche zu suchen ist, das Widerstreben Damianis gegen das abermalige Hineinziehen in weltliche Geschäfte zu brechen [1]). Das Gegenteil ist der Fall; Damiani hatte sich vielmehr zu sehr hineingemischt. Die beiden Leiter der kurialen Politik sind höchst unzufrieden gewesen mit ihm, „haben auf ihn eingebläut" (me insuggillastis), haben satisfactio von ihm gefordert eines Briefes wegen, den er offensichtlich ohne ihr Wissen dem Erzbischof Anno von Köln geschrieben hatte, von dem sie aber nun Kenntnis bekommen haben. Wie es scheint auch durch ihn selbst; zum Schluß beteuert er, daß er ihnen alles, was ihnen zukomme, gegeben habe (cuncta, quae vestra sunt, reddidi) und fragt: warum leide ich also

(Migne, P. l. 144 [M. I], 145 [M. II]) im Anhang, behandelt das Leben des P. D. nur bis 1059, das Prinzipielle nur in einem kurzen Schlußwort. Das meiste ist katholische Heiligenmalerei, die den großen Mönch feiert. Die Artikel von F. W. E. Roth, O. S. B., in Stud. u. Mitt. d. Ben.-Ord. 1886 f. heben sich erfreulich ab: eine nüchterne knappe Tatsachenzusammenstellung mit verständigem Endurteil. Wamberas Bresl. Diss. v. 1875 reicht nur bis 1058, die von Guerrier, Orléans 1881, ist ganz unbedeutend; Fezers „Voruntersuchungen zur Geschichte Alexanders II." (1887) geben eine Verzeichnung. Die Arbeit von Herm. Pfülf, S.J., in den Stimmen von Maria Laach 1901 über den „Zwist Damianis mit Hildebrand" ist durch falsche Apologetik, die darauf aus ist, diesen Zwist tunlichst aus der Welt zu schaffen, geeignet, das Urteil zu verwirren und das Charakteristische zu verwischen, trotz mancher guten Beobachtung eine Advokatenleistung. Alle Darstellungen beruhen auf der Ausgabe Cajetans, die Migne mit dem Funde Mais abdruckt, die aber dringend eines Ersatzes bedarf.

1) So Pfülf S. 512 f., der den Vergleich der beiden Schreiben „schelmisch", findet, das Ganze „mehr im Scherz gesagt".

noch Verfolgung? Er ist dem Biber gleich, der sich selbst in der Verfolgung der gesuchten Jagdbeute, der Hoden, beraubt und, auf die Hinterbeine aufgerichtet, dem Jäger seine Selbstentmannung zeigt, um dem Tode zu entgehen (Plinius, hist. nat. VIII, 47). Verlangt man noch härtere Satisfaktion von einem Menschen als von einem unvernünftigen Vieh? Aber die beiden und namentlich Hildebrand, dessen Schläge auf seinen Rücken niedersausen, so daß ihm Sirach 28, 11 einfällt („der Schlag der Geißel macht Striemen, aber der Schlag der Zunge zerschmettert die Gebeine"), wollen, mißtrauisch geworden, alles wissen; er könnte ja mehr als diesen einen Brief geschrieben haben, er könnte in diesem einen Brief mehr geschrieben haben, als sie wissen. Er schickt ihn deshalb mit und schwört bei Jesus und seinen heiligen Engeln, daß er nur ihn geschrieben habe und nichts hinzugefügt oder weggelassen oder verändert habe, es falle der Aussatz Naëmans und die Blindheit Barjesu auf ihn, wenn er bei dieser satisfactio lüge. Für den einen Brief aber biete er willig seinen Kopf — stoßt zu! — wenn ihm nicht misericordia werden solle, um die er spät, verspätet (licet seram, tamen adhuc) bitte — vor allem demütig „seinen heiligen Satan" bitte, dessen veneranda superbia gegen ihn, seinen servus, tam longis verberibus wüte. Die Sache zu Ende zu bringen erwarte er sie auf dem Wege nach Mantua. Nur von Alexander wissen wir, daß er hinging, von Hildebrand nicht. Aber es ist gewiß bemerkenswert, daß auch der Schreiber trotz so geräuschvoll vorgetragener Unterwerfung sich nicht nach Mantua begab, vielmehr dem von dort zurückkehrenden Papste ein Büchlein (op. 23, M. II, 471 ff.) überreichen ließ, das er unterdes geschrieben — „warum die Inhaber des apostolischen Stuhles so rasch sterben", eine Frage, die Alexander einst, wenn er es recht im Gedächtnis behalten habe (aliquando certe, si rite teneo), von ihm beantwortet wissen wollte.

Der inkriminierte Brief an Anno liegt uns vor (ep. III, 6, M. I, 293 ff.). Wie Anfang- und Schlußsatz zeigen, ist er von der Reise, gleichsam vom Sattel aus geschrieben, aus dringender Not (cum necessitas imminet), ohne die würdige Form. Das ist Rhetorik. Die Reise aber ist sicher die Legation nach Gallien und speziell nach Cluny, mit der Damiani auf der Ostersynode [1]) 1063 von Papst Alexander II. betraut wurde und über deren Verlauf wir den ausführlichen Bericht eines der 3 mönchischen Teilnehmer besitzen (M. II, 857 ff., 865 ff.). Das päpstliche Empfehlungsschreiben (Jaffé [2] 4516) an die 5 Erzbischöfe von Rheims, Sens, Tours, Bourges und Bordeaux rüstete den Bischof von Ostia, den „ersten nach dem Papste", „sein Auge und des apostolischen Stuhls unbewegliche Stütze", mit der Vollmacht aus, an seiner Stelle unbedingt gültige Sentenzen zu fällen. Im Mittelpunkt stand die Streitsache Clunys mit dem Bischof von Mâcon, der das Kloster sich unterwerfen wollte. Von Cluny aus, wo er zunächst acht Tage blieb, begab sich Damiani

1) Die Abreise erfolgte etwa 15. Mai, s. unten S. 89, vgl. R. Lehmann, Forsch. z. Gesch. Hugos v. Cl. (Gött. Diss. 1869) S. 90. Meyer v. Knonau, Heinr. IV. u. V., I, 318.

nach Limoges, das dortige, von Abt Hugo v. Cluny erworbene, aber renitente Kloster S. Martialis dem Besitzer zu unterwerfen, und von dort über Souvigny, einem Cluniazenserkloster, in dem Damiani auf Hugos Wunsch die Gebeine Odilos erhob, nach Chalon zu der Synode, auf der er die Unabhängigkeit Clunys nach Anhörung beider Parteien (878 ff.) zur Anerkennung brachte. Nach einem Abstecher zum EB. v. Besançon (op. 39, M. II, 641 ff.) wurde wieder von Cluny aus, wo sich Hugo und die Brüder für so viel Dienste dankbar zu erweisen suchten, über Turin die gefahrvolle Heimreise angetreten. Die stärksten Eindrücke gewann er in dem berühmten Kloster, wie der Nachhall im Brief VI, 5, die vita Odilonis und der Hymnus auf Odilo (M. 142, 1041 f.) beweisen und im monatelangen Verkehr mit dem ihm längst vertrauten [1]) Abt Hugo, der ihn sicher auch nach Limoges und Chalon geleitet hatte. Um Cluny gruppiert sich also die ganze Reise. Kurz vor einem Aufbruch — ob zur Heimreise, bleibt ungewiß — wie der Schluß zeigt (dum equus offertur, dum socii iter arripiunt), hat er den Brief an Anno geschrieben.

Seit dem Raube des 12jährigen königlichen Knaben in Kaiserswerth war über ein Jahr vergangen, Anno hatte als „Erzieher" die Regierung des Reichs an sich genommen. Damiani versichert, ihm sei dabei der Hohepriester Jojada in den Sinn gekommen, der das königliche Kind Joas vor dem Wüten der Athalia gerettet und ihn bis zu seinem 7. Jahre im Tempel verborgen habe, um ihm dann „die Rechte des königlichen Szepters" zu übergeben und ihn für die Herrschaft nach der Vorväter Weise stark zu machen; zugleich habe der ausgezeichnete Mann für Priesterschaft und Tempel gesorgt, mit dem König zusammen die Disziplin seiner Mitpriester gebessert, den Tempel wieder unter Dach und Fach gebracht und einige die Priester betreffende Edikte erlassen. Das entspricht freilich, wie ein Blick auf II. Kön. 11 zeigt, weniger dem biblischen Befund, als dem eigenen Reformprogramm, das in dem Satz gipfelt: Sciebat enim quoniam utraque dignitas alternae invicem utilitatis est indiga, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur. Anno ist der Jojadas der Gegenwart. In vielem hat er dem biblischen Vorbilde schon genügt: er hat den seinen Händen überlassenen (relictum!) Knaben bewahrt, das Reich gefestet, dem „Mündel" die Herrschaft nach väterlichem Recht zurückgestellt (restituisti!) und auch für das sacerdotium mit kluger Hand dadurch gesorgt, daß er die Parmensische Bestie, Cadalus (Honorius II.), niederzuschlagen und den Vorsteher des apostolischen Stuhles auf seinen Thron zurückzuführen sich bemüht hat. In der Tat hatte Anno, wenn nicht schon das Eingreifen Herzog Gottfrieds bei dem ersten siegreichen Ansturm des in Basel erwählten, aber noch nicht inthronisierten Cadalus, so jedenfalls die Sendung seines Neffen Burchard von Halberstad

1) Die Stelle ep. II, 8 (ca. 1060), M. I, 273 A (vgl. dazu Neukirch S. 74 u. 100), die ganze Stellung Hugos zur Kurie und zur Reform, die Anwesenheit in Rom und Italien mindestens 1050 u. 1058 (Lehmann S. 85 ff.) beweisen die Unhaltbarkeit der Ansicht Sackurs, Cluniazenser II, 281, daß ihre Bekanntschaft erst von dieser Legation herrühre.

und dessen Vorentscheidung zugunsten des von der früheren Regierung verworfenen Alexander veranlaßt. Zum Lohn war er zum Erzkanzler der römischen Kirche ernannt worden. Der Erfolg war doch höchst unvollkommen gewesen. Wenn nicht noch die postrema manus angelegt werde, stürze „das heilige Gebäude des Werkes Annos" doch zusammen, denn Cadalus, der Kirchenverwüster und Teufelsherold und wie man das Scheusal sonst nennen soll, umbuhle, wie Juppiter die Danaë mit seinem Goldregen, die römische Kirche mit dem Golde seines ausgeplünderten Parmensischen Bistums in ehebrecherischer Lust. „Darum mußt du, damit dein heiliger Eifer zum Ziel kommt und die römische Kirche durch dieses faule Satansglied in der Meinung der Menschen nicht sinkt und das Christenvolk im Irrtum verharrt, mit allen Kräften dich bemühen, daß sobald als möglich ein allgemeines Konzil stattfindet und die Dornen dieses gefährlichen Irrtums ausreißt." Er würde gern zu persönlicher gemeinsamer Verhandlung darüber mit ihm zusammenkommen; da er das aber wohl nicht verdient, bittet, ja liegt er ihm flehentlich an (humiliter suggero), daß seine heilige Klugheit die nicht nachlassende tobende Wut des Cadalus vollends zu tilgen suche, damit die christliche Religion durch ihn die Ruhe wieder gewinnen, regnum und sacerdotium den Frieden genießen und Gott, der Urheber beider Würden, ihm dafür mit ewigem Frieden lohnen möge.

Die nächste Veranlassung zu diesem ungewöhnlichen Schritt Damianis liegt auf der Hand. Die aus Rom mitgenommenen Eindrücke von der Lage seines Papstes, gesteigert durch die auf der Reise über den großen St. Bernhard empfangenen, bei der man sich durch das Cadalus anhängende Gebiet förmlich hindurchschleichen mußte (M. II, 869 f.), dazu vielleicht weitere alarmierende Nachrichten aus Rom über die neue Bedrängnis des Papstes durch Cadalus' zweiten Angriff, über das harte Ringen um Roms Besitz in diesen Sommermonaten, von dem uns namentlich Benzo, aber auch die Niederaltaicher Annalen und andere Quellen berichten, — das alles ließ den heißen Wunsch aufkommen, zu helfen, sei es auch durch neue noch kraftvollere Intervention des mächtigen deutschen Kirchenfürsten und damit des Reichs — wie 1046. Daß Damiani diesen Schritt eigenmächtig ohne Fühlung mit Rom und daß er ihn in dieser Form tat, indem er den gefährlichen Vorschlag einer allgemeinen Synode, also jedenfalls einschließlich Italiens machte, die das letzte Wort sprechen, die postrema manus anlegen sollte, das ist doch nicht nur durch das gesteigerte Selbstgefühl des mit so starker Autorität ausgestatteten Legaten und durch Annos Stellung als des römischen Erzkanzlers zu erklären. Wenn es auch nicht geradezu die Anrufung eines Schiedsgerichts war, so konnte nur zu leicht ein solches daraus werden, und in jedem Fall war es eine runde Anerkennung der Abhängigkeit von der Hilfe des deutschen Episkopats und der Reichsregierung. Wir werden uns zu erinnern haben, daß sich die ganze Reise um Cluny gruppierte, daß von Anfang an die Luft Clunys Damiani umfing.

Wer den Boden Clunys betrat, kam in den unmittelbaren Bereich einer geistigen Weltmacht, die ihre eigenen großen Auffassungen hatte. Sie erhielten eine besondere Festigkeit durch die staunenswerte Tatsache, daß in denselben 154 Jahren von 955 bis 1109, in denen 30 Päpste, die Gegenpäpste ungerechnet, regierten, nur 3 Aebte von Cluny den Orden leiteten, Majolus, Odilo und Hugo I. Damiani hätte als Gegenstück zu der oben genannten Abhandlung über die Päpste eine andere über die Frage schreiben können, warum die Monarchen von Cluny so lange regierten und so alt wurden. Hier konnten sich Traditionen bilden von einer Festigkeit, deren Bedeutung man nicht leicht überschätzen kann. Zu ihnen gehörte das freundliche, oft intime Verhältnis zum deutschen Königtum, das sich schon unter den Ottonen dem Geist asketischen Ernstes öffnete. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß im selben Jahre 962, da Otto I. und seine Gemahlin, die Burgunderin Adelheid, in Rom die Krone empfingen, die Mutter der jungen Kaiserin, Königin Berta von Burgund, das von ihr gegründete Kloster Peterlingen (Paterniacum) auf dem Schweizer Jura an Cluny schenkte, das sehr bald mit seinen reichen Besitzungen, namentlich seinen elsässischen bei Kolmar weit in deutsches Reichsgebiet hineinreichte. Seitdem war an diesem Punkte auch eine ganz konkrete Interessengemeinschaft, ruhend auf jenem Pietätsverhältnis, zwischen der deutschen Krone und Cluny geschaffen. Brachte dann auch die Vereinigung Burgunds mit dem Reich eine Schwankung, wir sehen doch Odilo mit nicht geringerer Zustimmung als Damiani der Reinigung des Papststuhles durch Heinrich III. 1046 zu Sutri und Rom bei persönlicher Anwesenheit folgen. Seitdem galt auch ihm der salische Kaiser als der gloriosissimus rex, der seinen Fuß auf das Haupt der simonistischen Schlange gesetzt hatte. Es war in Odilos letzten Tagen, 1048, daß er den erst 24jährigen Prior Hugo zu Heinrich schickte, die Entfremdung ganz aus der Welt zu schaffen und Peterlingen der kaiserlichen Gunst wieder zuzuführen; es war einer der ersten Erfolge des nach der Heimkehr zu Odilos Nachfolger gewählten Abtes Hugo, daß er von seinem neuen Besuch bei Heinrich in Straßburg eine Urkunde heimtrug, in der dieser die Bitte gratanter, propter antiquam familiaritatem et charitatem mit den Vorgängern, Kaisern und Königen, gewährte und Cluny und Peterlingen seine volle Gunst wieder zuwandte — auf Intervention seiner Gemahlin Agnes von Poitou [1]). Dem entspricht, daß Heinrich Hugo 1051 als Paten seines gleichnamigen Sohnes nach Köln bittet, und der Abt den Thronerben am 31. März tatsächlich aus der Taufe hebt, Agnes aber ihm nach dem Tode des Gemahls eben diesen Reichserben besonders ans Herz legt und ihn um seinen Beistand bittet, falls in jenen Gegenden Unruhen entstehen sollten. Hugo hat es mit der Gevatterschaft ernst genommen: wir kennen seine neutrale Haltung in den schweren Jahren des großen Kampfes, seinen Anteil an Canossa, wir haben den tief vertrauenden reuevollen Brief Heinrichs IV. an ihn von 1103 mit der Ankündigung seines Entschlusses, das

1) Stumpf, Reichskanzler Nr. 2378, Lehmann S. 93.

Kreuz zu nehmen, das erschütternde verzweifelte Schreiben des vom eigenen Sohn verratenen, um seine Ehre gebrachten Königs an den greisen Paten von 1106[1]): es ist immer der gleiche Eindruck eines ungemein starken Pietätsverhältnisses, das keineswegs nur auf Seiten Heinrichs bestand.

Mit welchen Gefühlen mag dieser Mann die Anzeichen des herannahenden Konflikts während Heinrichs Minderjährigkeit beobachtet haben, der alle Tiefen aufrühren mußte: die Wahl Nikolaus' II., die wider das geltende Recht des Königs stattfand, sich aber durch die Verhältnisse noch rechtfertigen ließ, das Papstwahldekret von 1059, das diese Wahl auch rechtlich decken sollte, die Wahl Alexanders II. unter Verbindung mit den Normannen und den deutschen Gegenschlag durch die Aufstellung des Cadalus, dessen Angriff auf Rom, Agnes' Schleiernahme, die Tat von Kaiserswerth und Agnes' Aufenthalt im italienischen Cluniazenserkloster Fruttuaria bei Turin. Auf der Ostersynode 1063 anwesend, sah er die Lage mit eigenen Augen. Sie war durch Annos Schwenkung und Burchards Spruch gebessert, Alexander, im Besitz des Lateran, konnte Cadalus bannen und die Sentenzen von 1059 gegen Simonie und Priesterehe wiederholen — von Sicherheit war nicht die Rede. Als sich Damiani hier dem Papste und Hugo für die gallische Legation der cluniazensischen Sache zur Verfügung stellte[2]), also offenbar ebenfalls anwesend, schwebten über den Besprechungen zwischen beiden sich so nahe stehenden und gleichgesinnten Männern auch schon alle diese allgemeinen Fragen. Da die Synode erst nach Ostern, d. h. Ende April stattfand, und der Papst erst am 10. Mai die Privilegien Clunys, die Unterlage für die in Aussicht stehenden Verhandlungen, Hugo bestätigte (Jaffé [2] 4513), sie demnach Rom nicht vor Mitte Mai verlassen haben werden, Damiani aber seine Rückkehr nach ep. VI, 5 bereits zum 1. August erwartete, werden beide die Reise zusammen unternommen haben, obgleich der Bericht das nicht direkt ausspricht[3]), beide also die gleichen oben geschilderten Eindrücke nach Frankreich mitgebracht haben.

Sicher aber schloß sich ein Dritter der Reisegesellschaft an, vermutlich doch erst in Oberitalien: der Abt Adraldus (Edrald, Arrald) des Klosters Breme bei Vercelli (früher Novalese am Mont Cenis bei Susa) in der Markgrafschaft Turin. Es lohnt sich, diesen von der Forschung bisher fast übergangenen Mann

1) Greg. reg. VII, 4; d'Achéry, Spicil. III, 441 ff. Hauck III, 807. 860. 864 f. („er hat nie den Verkehr mit Heinrich abgebrochen, auch auf die Gefahr päpstl. Zensuren hin.") Ueber die ursprüngl. Stellung der Cluniazenser zum deutschen Königtum und zur Auffassung Gregors außer Sackur II, 452 ff. und Lehmann a. a. O. noch B. Gaffrey, Hugo d. Weiße u. d. Oppositionspartei i. Kardinalskolleg gegen P. Gr. VII. (Greifsw. Diss. 1914) S. 13 ff.: „Sie standen noch lange im Banne royalistischer Anschauungen".

2) inter caeteros se protinus obtulit, M. II, 868 A.

3) Doch s. II, 581 D: Hugo (so statt Horno zu lesen, s. 582 AD) abbas Clun., cum ad suum me monasterium perduxisset, zu Neukirch S. 103, der Adrald zum Führer macht, obgleich ihn Damiani selbst ib. 579 C nur einen conviator in Burgundiae regno nennt. Roths Annahme S. 49, daß er am 6. Mai in Faenza bei Ravenna gewesen, ist ganz abwegig.

etwas genauer anzusehen, der schon auf den mönchischen Reiseberichterstatter den stärksten Eindruck machte, nachdem er aus seiner anfänglichen Zurückhaltung herausgetreten, wie plötzlich verwandelt, sich gütig, klug und umgänglich gezeigt hatte. Er gewann selbst die Herzen der bedienenden Laienbrüder (famuli), indem er sie mit Fuchspelzen beschenkte, ausgerüstet mit jener Gabe der Munifizenz, die vor den Menschen besonders angenehm zu machen pflegt, als ob er „von Natur ein Italiener" gewesen, wennschon er gerade nur beim Schreiber die „gallische Knauserei" bewährte. „Hochgebildet, auch in weltlicher Wissenschaft, werktätig fromm, wunderbar beredt", nahm er nicht nur äußerlich am ganzen Leben teil, sondern Damiani vertraute auch seinem Rat und seiner Anordnung alles an (II, 872 f.). Nachklänge dieses Umganges finden sich in der vita Odilonis (M. I, 928) und in der Schrift de variis miraculosis narrationibus an Desiderius von Monte Cassino (II, 578 B, 579 C), in der Wiedergabe von eindrucksvollen Geschichten, die der vir prudens, religione et s. conversationis honestate conspicuus erzählt hatte, darunter eine Kölner vom nuper episcopus Severinus (Herimannus?). Aber auch „der Abt von Cluny baute so auf des Mannes Klugheit, ut nullius rei negotium sine eius consilio agere diponeret" (II, 873 A). Das hing mit seiner Vergangenheit zusammen. Ursprünglich Mönch in Cluny, Odilos Schüler, an dessen Totenlager er gestanden [1]), war er aliquantum Prior in Peterlingen gewesen (II, 872 C), also an jenem wichtigen Schnittpunkt kaiserlicher und cluniazensischer Interessen, der seit der Thronbesteigung Leos IX., des Grafen Bruno von Eggisheim bei Kolmar, des Nachbarn der elsässischen Besitzungen Peterlingens, auch dem Papsttum nähergerückt war. Da er frühestens in den 50er Jahren, vermutlich gegen Ende nach Breme kam, so leitete er Peterlingen in jenem entscheidungsvollen Abschnitt, da die Schwankungen durch einen Interessenausgleich noch zu überwinden oder eben überwunden waren, in enger Zusammenarbeit mit Hugo [2]). An der römischen Fastensynode von 1060 mit ihren scharf antisimonistischen Beschlüssen, nahm er bereits als Abt von Breme teil [3]). Auch diese celeber et regalis abbatia (II, 871 C) hatte schwere Stürme erlebt, war von Konrad II. Odilo von Cluny übergeben und eximiert, dann doch dem Bischof von Como unterworfen, schließlich 1048 von Heinrich III. wieder in unmittelbare Stellung zum Reich gebracht worden [4]). Die dankbare Verbundenheit mit dem Königshause konnte dadurch nur gestärkt werden, daß der junge Reichserbe Heinrich 1055 auf der Züricher Pfalz Berta von Susa, der Tochter Ottos von Savoyen und Adelheids von Turin,

1) I, 928 ff. Odilo gab ihm den Auftrag die Zahl der von ihm in 56 Jahren gelesenen Messen zu berechnen.

2) Nach d. cat. abb. Nov. MG. scr. VII, 133 war er erst der dritte Nachfolger Oddos, der 1050 starb.

3) MG. scr. VII, 133, leg. s. IV, const. et acta I, 556 f. Zaccaria, Badia di Leno p. 104.

4) Chron. Nov. app. MG. scr. VII, 127; Stumpf Nr. 2348; Hist. patr. mon. I, 567; Breßlau, Konr. II., I, 160 ff., II, 179., 365 f.; Sackur, Clun. II, 200 ff.

verlobt wurde. In dieser von Burgund nach Italien reichenden Herrschaft, in der sich Kaiser Heinrich ein Gegengewicht gegen das canossisch-tuscisch-lothringische Haus schuf [1]), fiel dem französischen Cluniazenser an der Spitze des alten Reichsklosters ungesucht eine große Rolle zu. Sie ist gewiß nicht geringer geworden, als Heinrich IV. auf den Thron kam und seine Schwiegermutter Adelheid nach ihres Gemahls Tode 1060 die Regierung in diesen Landen selbst übernahm. Die Urkunde bei d'Achéry, Spicil. III, 393 [2]), der Gruß von Damiani an ihn am Schluß der Mahnschrift an die Markgräfin [3]), die Lobeserhebungen in Wilhelms Vita Benedicti Clusensis (am Mont Cenis) cap. 2 [4]), bezeugen seine nahen Beziehungen zu Adelheid und seine Bedeutung. Man wird nicht leicht einen Mann neben Hugo namhaft machen können, dessen Leben so auf Ausgleich gestellt und dessen Entwicklung geeigneter war, ihn zu Hugos Vertrautem zu machen. Das Ende seines Lebens führte ihn dann als Bischof von Chartres (1070—1075) wiederum nach Frankreich, die letzte Urkunde von 1074 ist eine Schenkung an Cluny, sein Todestag 9. Februar ist auch im Nekrolog der Cluniazenser von Villers wie Novalese verzeichnet [5]).

Das also waren die Männer, mit denen der Legat Damiani aufs engste verkehrte, das die geistige Atmosphäre, aus der heraus der Brief an Anno mit seinem hochpolitischen Inhalt verstanden werden muß. Er ist nicht als eine gelegentliche Entgleisung eines alten, auf der Reise vollends steuerlos gewordenen Träumers zu charakterisieren, sondern als eine kirchenpolitische Aktion, hinter der die Gesamtauffassung einer breiten und mächtigen Richtung stand. Sie ist auch so aufgenommen, hier begrüßt und dort verurteilt worden.

Sie wurde naturgemäß freudig begrüßt von dem Adressaten Anno, dem sie die willkommenste Handhabe bot, seine und des Reiches Macht zu zeigen, auch wenn er von vornherein entschlossen war, die Vorentscheidung seines Neffen Burchard nur zu bestätigen. Er konnte den Brief des Kardinallegaten um so eher als eine autoritative Aufforderung ansehen, als die selbständige Bedeutung der Kardinalbischöfe, an deren Spitze der Ostienser stand, in dieser Zeit sich erheblich gesteigert hatte, wie die Wahlordnung von 1059, ihr ab-

---

1) Meyer v. Knonau II, 10.

2) Vom Hrsg. fälschlich „ca. 1043" gesetzt, also auf Heinrich III. bezogen statt auf H. IV., der als König v. Burgund H. II., rex, nondum imperator, bezeichnet ist. Es handelt sich um das Einschreiten der Markgräfin gegen eine Falschmünzerbande auf Beschwerde des EB. v. Vienne unter Vermittlung Adralds.

3) Op. 18, diss. 3, M. II, 424 A: vir videlicet religiosus et prudens ex me per te officiosissime salutetur. Bemerkenswert ist auch die durch das Schreiben bezeugte vielleicht durch Adrald (u. Hugo) vermittelte, jedenfalls auf die Reise zurückgehende nähere Beziehung zu Adelheid, in deren Gebiet Fruttuaria lag, das Asyl der Kaiserin Agnes um diese Zeit. Traf D., der sie von 1046 kannte, hier mit ihr zusammen? der Weg führte gewiß darüber. Daß sie schon vorher in Rom sich getroffen, ist willkürliche Annahme Roths (S. 48).

4) MG. scr. XII, 198: vir religionis et sapientiae titulo id temporis famosissimus.

5) MG. scr. VII, 130; Sackur I, 384; Gall. christ. VIII, 1122 (danach zuerst Mönch in Vendôme) im Nekrolog v. Chartres: vir eloquentissimus atque scientiae adiis illuminatus. Vgl. noch Greg. reg. I, 32.

lehnender Kollektivbescheid an Kaiserin Agnes auf das Verlangen, Siegfried von Mainz das Pallium zu senden u. a. m. beweisen [1]). Wenn die Ann. Altahenses zu 1064 vielmehr berichten, daß der König und die Fürsten durch neuerdings, um die Weihnachtszeit, in Worms eingetroffene Gesandte der Römer bewogen worden seien, auf Pfingsten eine Synode anzuberaumen, wo beide Päpste und die deutschen, römischen und lombardischen Bischöfe sich zum Endurteil einstellen sollten, so fragt sich, ob dem etwas Tatsächliches zugrunde liegt [2]). Jedenfalls schließt schon der Anfang des Damianischen Briefs I, 16 aus, daß sein Schreiben an Anno für die Einladung nach Mantua bedeutungslos gewesen ist. Es hieße denn doch Annos Klugheit weit unterschätzen, wenn man annehmen wollte, er hätte den ihm zugesteckten hohen Trumpf nicht ausgespielt.

Ehe die Einladung in Rom eintraf, war Damiani am 27. Oktober nach Avellana zurückgekehrt, ein Vierteljahr später als erwartet, voll von Eindrücken der inhaltreichen Reise, die er literarisch in zahlreichen Schriften verarbeitete [3]). Zwischen diesem Aufenthalt in Avellana und dem zu Anfang 1064, von dem aus er den obigen Brief an Alexander und Hildebrand schrieb, muß er in Rom gewesen sein und einer Synode beigewohnt haben [4]): in dieser Zeit wird er in St. Peter die große Lebensbeichte der gebeugten Kaiserin Agnes (M. II, 814 D) entgegengenommen haben. Daß die hohe Frau sich gerade ihm erschloß, nachdem sie zuvor in Fruttuaria gewesen, vielleicht schon mit ihm dort zusammengetroffen war, daß er umgekehrt ihr, die das Unheil des Cadalus über Rom heraufbeschworen, keine andere Last auflegen will, als das Wort „age quod agis, operare quod operaris“ ist nicht nur ergreifend, sondern auch bezeichnend für die tiefen persönlichen Zusammenhänge und Auffassungen, um die es sich hier handelte, auch ein Nachklang der burgundisch-cluniazensischen Reise. Es ist selbstverständlich, daß er den leitenden Männern über die Legation Bericht erstattete — aber auch über den Schritt, den er Anno gegenüber getan? oder erst später, als sich die Deutschen, wie anzunehmen, darauf beriefen? Das oben wiedergegebene Schreiben, vor allem der Anfang und der ganze Ton lassen das Letztere als sehr wahrscheinlich ansehen.

---

1) Damiani, ep. VI, 4 (I, 442), vgl. auch Sägmüller, Die Tätigkeit und Stellung der Kard. bis Bonif. VIII (1896), S. 127 ff.

2) Sind dem niederbayerischen Berichterstatter, der uns zwar über den Tag von Mantua den besten Bericht gibt, aber sich auch in bezug auf den Ort der Weihnachtsfeier irrt — es war nach dem hier gewiß vorzuziehenden Berthold Köln — und sich in der Vorgeschichte zeitlich verwirrt, vielleicht nur aus dem Gesandten, der den Brief des römischen Legaten überbrachte, die römischen legati geworden. Er verlegt die Augsburger Synode v. 1062 auf 1061 und konstruiert für 1062 wieder eine Gesandtengeschichte, die an diese hier anklingt. Und welche Partei sollte die sonderbare querela vorgetragen haben, daß für alle Bischofssitze ein Bischof genüge, nach dem römischen aber zwei strebten? Noch verwirrter ist Lambert. Vgl. auch Meyer v. Kn. I, 363.

3) Ep. VI, 5. VI, 4; op. 18, 2 u. 3. 34. 39; vita Odilonis, dazu ep. VI, 3 VI, 2, vgl. auch I, 11 u. viell. III, 7.

4) Op. 34, I in., M. II, 572 D; Neukirch S. 103.

In diesem Zusammenhang gewinnt der Brief II, 6 (M. I, 270 ff.) an die Kardinäle Hildebrand und Stephan, den wir gewiß in diese Zeit setzen müssen [1]), eine eigentümliche Beleuchtung. Folgendes war vorgefallen: der Papst hatte ein Buch des Damiani, das dieser „mit großer Mühe aus der Armut seines dürftigen Geniechens gepflückt" hatte, und über dessen Besitz er mit mütterlicher Zärtlichkeit wachte — da er wußte, daß er es auf andere Weise nie von ihm erhalten (impetrare) würde — erst in seiner Gegenwart dem Abt von S. Salvator zum Abschreiben gegeben, ihn selbst also offenbar zu dieser halben, aber von Damiani kontrollierten Preisgabe veranlaßt, dann aber es ohne sein Wissen in der Nacht weggenommen und seinem eigenen Archiv (scriniis) einverleibt. Gegen den päpstlichen Räuber, der die Seele des Hochbetagten mit bitterem Schmerz erfüllt habe, erhebt Damiani vor den beiden als „des Papstes Gliedern" die Klage, die höchst scherzhaft, aber auch höchst ernsthaft gemeint sein kann. Er fühlt sich „zum Spaßen getrieben", er steht nicht an wie früher den Namen Cadalus, so jetzt den Namen Alexander iocoso sale conspergere, aber es ist sehr schwer bei Damiani festzustellen, wo der Spaß aufhört und der Ernst anfängt, oder anders: wie weit er eine bittere Wahrheit unter einem Witz verbirgt [2]). Er warnt Alexander, daß er um des Buches willen nicht etwa den Autor verliere, und beschwert sich, daß dies der Lohn so vieler Mühe und der Uebernahme so vieler Todesgefahren sei — ist das noch Scherz? Er hat später dem Papst, den er von der Mailänder Legation 1059 gut kannte und geistig überragte, bei anderer Gelegenheit in unzweifelhafter Verstimmung (ep. I, 14, M. I, 224 B) gedroht: wenn nicht mehr Rücksicht auf ihn genommen werde, werde er eine Sache verraten, deren Bekanntwerden jenem nicht lieb sein könne, eine res, quae sanctitatis vestrae famam laceraret. Und warum nahm Alexander das Buch fort? Fürchtete er Enthüllungen oder nur Verse wie einige der Epigramme, die ursprünglich kaum für die Augen des Papstes berechnet waren? Etwa das de papa et Hildebrando;

Papam rite colo, sed te prostratus adoro:
Tu facis hunc dominum; te facit iste deum.
Oder: Vivere vis Romae, clara depromito voce:
Plus domino papae quam domno pareo papae [3]).

Oder hoffte er Dinge zu erfahren, die man ihm verbarg? Wie auch das Mysterium des Briefes zu lösen sei, jedenfalls ist der ihm zugrunde liegende Vorgang eine sonderbare Form, sein Vertrauen zu äußern und eine auch

1) Mit Neukirch S. 102 f. wegen 271 D, des Hinweises auf die überstandenen Todesgefahren und Mühen.

2) Pfülf hat mit Recht auf das witzige Naturell D.s, seine Neigung zur scurrilitas, die er selbst beklagte (ep. V, 3, M. I, 311 f.) und die er durch den Ton an der Kurie peinlich gefördert sah (op. 20, 7, M. II, 453 f.), nachdrücklich hingewiesen, verkennt aber das Wesen dieses satirischen Witzes.

3) Epigr. 195. 149, M. II, 967. 961. Vgl. auch 150 u. 194 (über Hildebrand), 155 (über den Papst), 207 (Humbert), 204 (Rom); 196 (an Hildebrand) ist wohl harmlos. Vieles sagte D. freilich ins Gesicht.

unter Freunden ungewöhnliche und nicht ganz einwandfreie Methode, das geistige Eigentum anderer Leute in die eigene Hand zu bringen [1]).

Im Februar muß die Ankündigung des Mantuaner Konzils in Rom eingetroffen sein, auf die der Zornesausbruch der Kurie und speziell Hildebrands gegen Damiani erfolgte, von dem wir ausgingen. Der Ring unserer Untersuchung schließt sich. Was für Anno eine sehr willkommene Handhabe war, dem Reformpapst Alexander, zu dem er selbst abgeschwenkt war, und seinem Archidiakon Hildebrand doch seine Unentbehrlichkeit, ja Ueberlegenheit, die entscheidende Stellung der deutschen Bischofsregierung zu zeigen, das wurde an der Kurie eben deshalb als höchst unerwünschte Demütigung empfunden, die man um so mehr für vermeidbar gehalten haben mochte, als die Sache des Cadalus sich seitdem außerordentlich verschlechtert und der unmittelbare Druck auf Rom aufgehört hatte [2]).

Cadalus' Nichterscheinen in Mantua half dann dem Rivalen Alexander, dieser reinigte sich durch einen Eid von den Anklagen, die Anno gegen ihn vorbrachte, des simonistischen Erwerbs des Papsttums und der reichsverräterischen Verbindung mit den Normannen, und benutzte die Gelegenheit, den Grundsatz, daß „die Schüler den Meister nicht richten können" von neuem zu verkündigen, und zu behaupten, die Art, wie er, der ohne den deutschen Hof Erhobene, ja von ihm Verworfene zu seiner Stellung gekommen sei, habe dem antiquus Romanorum usus entsprochen. Die formelle Demütigung, der sich Hildebrand auch persönlich noch entzog, schlug doch zu einem Siege der Sache aus [3]). Die damianisch-cluniazensische Extratour, die Hildebrand so erregt hatte, war in der Endwirkung günstig. —

Das in sich klare und geschlossene Bild, das auf Grund sicheren Materials von der Haltung Damianis in diesen Jahren entworfen werden kann, läßt nur die Frage offen, wie weit diese Haltung selbständig, wie weit vor allem der Brief an Anno ihm etwa durch Cluny nur suggeriert war. Daß er aber seiner eigenen Grundstellung entsprach, beweisen die Dokumente, die, umstrittener, vieldeutiger, sich vorher und nachher um die besprochenen herumlegen. Kurz vorher, in das Jahr 1062 fällt die merkwürdige disceptatio synodalis. Die Einleitung [4]), die der clausula am Schluß entspricht, zeigt,

---

1) Pfülf, S. J., findet S. 516 in Uebereinstimmung mit Werner, Gerber S. 294, darin vielmehr „eine Auszeichnung und eine Schmeichelei" Seiner Heiligkeit gegenüber dem Heiligen.

2) Mißstimmung und Mißtrauen Hildebrands zu erklären, muß man sich auch erinnern, daß der Abfall des Kardinalpriesters v. S. Clemente, Hugo Candidus, der aus dem Cuniazenserkloster Remiremont kam, sogar zu Cadalus selbst, vorausgegangen war.

3) In diese Zusammenhänge gehört dann die Verläumdung, der sich Anno ausgesetzt sah, er strebe selbst nach der Tiara, sein Abwehrschreiben dagegen an Alexander (bei Giesebrecht III, 1242 f., wohl 1065), seine volle Demütigung 1069.

4) Op. 4, M. II, 67 ff., MG. lib. de lit. I, 77 ff. Sie war der 2. Invektive gegen Cadalus, ep. I, 21 (M. I, 248 ff.) angehängt. Daher der sonst unverständliche Anfang: Sed ad haec gloriaris et iactas. Im weiteren erscheint die discept. syn. aber ebenso selbständig wie der Brief, jede Erinnerung an die ursprüngliche Front

daß dem Verfasser die demnächst bevorstehende Entscheidung zwischen regia aula und ecclesia, Cadalus und Alexander vor Augen steht: unter dem concilium Osborgense ist die von Anno für Ende Oktober nach Augsburg einberufene Reichsversammlung der deutschen und lombardischen Bischöfe zu verstehen, auf der dann Burchard von Halberstadt abgeordnet wurde. Wir sehen also Damianis Aufmerksamkeit aus der Ferne schon damals auf eine ähnliche friedliche Form der Lösung gerichtet, wie er sie dann von Cluny aus in die Wege leitet, und er sucht sie vorzubereiten, indem er „wie in einem Gemälde ein Präludium eben dieses Konzils" voranschickt und ihm damit den Gang vorschreibt. Die quaestio wird durch die Vertreter der beiden Parteien, dem defensor der Romana ecclessia und dem advocatus regius, vor dem Forum der sancti sacerdotes verhandelt, der venerabiles patres, die zum Schluß wieder angeredet werden, ohne daß es in einen Schiedsspruch von ihrer Seite ausläuft: der königliche Vertreter erklärt sich vielmehr freiwillig für überwunden und der Alexanders — Cadalus ist von vornherein ausgeschaltet — ist erfüllt von Gedanken des Friedens und der Eintracht und voll Dankbarkeit gegen den, der das Schifflein Petri im Sturme behütet. Es schwebt über dem Ganzen eine Konkordatsstimmung, die das Verlangen einseitiger Beugung des königlichen Rechtes keineswegs in sich schließt. Wohl wird der vom Hof gegen Alexander erhobene Vorwurf der verräterischen und simonistischen Verbindung mit den Normannen verschwiegen, wohl wird der königlichen Partei vorgerückt, daß sie selbst durch die Verurteilung des Nikolaus, bei der doch eben jenes Bündnis eine Rolle spielte, die Erhebung des Cadalus und die tiefverletzende Behandlung des — Damiani übrigens besonders nahestehenden — Kardinalpresbyters Stephan (1060) ihr Recht verwirkt habe, aber auf der anderen Seite wird vom defensor Rom. ausdrücklich das von Nikolaus erneuerte und durch Synodaldekret (1059) bekräftigte Privilegium der königlichen Beteiligung an der Papstwahl bestätigt, das Damiani vorher den königlichen Vertreter als paternum ius hatte bezeichnen und als Fortsetzung der Stellung Heinrichs III. charakterisieren lassen, des patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatum. Privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus [1]), erwidert der

verliert sich und schon in der weiteren Einleitung wird von Cadalus in dritter Person geredet: taceat Parma cum suo haeresiarcha (II, 67 C); die beiden Stücke sind also von Haus aus nicht zusammengedacht. Neukirch S. 87, A. 3 bezweifelt die Unversehrtheit des Schlusses.

1) M. II, 71 f. Hier liegt eine Verschleierung vor, aber man muß auseinanderhalten, was D. dem adv. reg. und was er dem def. Rom. in den Mund legt. Dieser nimmt das „privilegium" in einem weniger vollen und bestimmten Sinne auf. D.s eigene Auffassung des Papstwahldekrets v. 1059, das er an 4. Stelle unterzeichnet hatte, ist aus dem Schreiben an den Gegenpapst I, 20, M. I, 238 D. 243 B. ganz klar: Verbindung von kanonischer Wahl, bei der das 7köpfige „Kurfürstenkolleg" der Kardinalbischöfe die Entscheidung habe, mit königl. assensus war ihm das Wesentliche, die Anerkennung des letzteren das paternum ius Heinrichs; wann dieses einzuholen, ist von den Umständen abhängig, sie können zu nachträglicher Einholung

Defensor Roms, et ut semper plenum illibatumque possideat vehementer optamus, und auch das, was dazwischen vorgefallen, ändert sein Urteil nicht: absit a nobis, ut propter cujuslibet insolentiam rex, qui innocens erat, quantum ad nos, rem sui iuris amittat, et quem auctore Deo votis omnibus praestolamur ad imperiale fastigium, non permittimus ob alienam culpam regiae dignitatis incurrere detrimentum (79 f.). Die römische Kirche will, was sie erlitten, nicht übertreiben, perseverare cupit in munere quod regio culmini liberaliter praerogavit. Und als der Königsvertreter die Schuld unschönerweise dem Befehl der Kaiserin Mutter aufbürden will, die der Papstvertreter schon beiseite gestellt hatte, um an Stelle ihres Rechtes das der Kirche als der geistlichen Mutter zu schieben, schlägt dieser ihm die Waffe mit dem Nachweis aus der Hand, daß nicht jeder Gehorsam gottgewollt sei, weist entschuldigend auf die sexus fragilitas bei der Mutter neben der aetatis infirmitas beim Sohne hin und spricht alle Schuld den consiliarii und administratores aulae publicae zu. Dabei könnte man das quantum ad nos in der angeführten Stelle (79 D) so verstehen, als ob andere anders urteilten und das königliche Recht allerdings schmälern wollten. Entscheidend ist schließlich, daß auf königlicher Seite ein unwürdiger Bischof auf Anregung (instinctu) eines unwürdigen Römers, Gerard, gewählt ist. Damianis eigene prinzipielle Auffassung aber wird zum Schluß in die folgenden Sätze zusammengefaßt (86 f.): höchstes Priestertum und römisches Kaisertum, die beiden Gipfel der Welt, gehören unlöslich zusammen in der Einheit gegenseitiger Liebe, ein göttliches Geheimnis, wie das der Einheit von Gott und Menschheit im einen Mittler, so daß durch solch mystisches Liebesband der König im römischen Bischof und der römische Bischof im König erfunden werde (inveniatur), unbeschadet des päpstlichen Vorrechts, quod nemo praeter eum usurpare permittitur (des Vaterrechts, siehe gleich). Im übrigen soll der Papst selbst gegen Schuldige, wenn es der Fall (causa) vorschreibt, nach dem weltlichen Recht (forensi lege) verfahren und der König mit seinen Bischöfen über den Zustand des religiösen Lebens (super animarum statu) nach Maßgabe des kanonischen Rechts seine Entscheidungen treffen. Er denkt sich also eine Koordination und Kooperation innigsten Verstehens, wie sie zwischen Vater und Sohn stattfindet, „jener mit der Prärogative des Vaterrechts, dieser als der alleinige und einzige Sohn in seinen Liebesarmen ruhend“ [1]). Während im ganzen vorhergehenden Dialog zweifelhaft bleibt, wie weit die Argumente dem oft dialektischen Kampfspiel [2]) der beiden Advokaten angehören, tritt in dieser Schlußsentenz das Ideal des Damiani rein zutage: es ist sein, Damianis, Schiedsspruch.

zwingen, größeres Unheil zu vermeiden. Man kann darin allerdings ein Zurücklenken auf die Linie der constitutio Rom. und des Ottonianum unter Zubilligung von Ausnahmen, mehr aber keinesfalls finden.

1) Damit vergleiche man die entstellende Wiedergabe Fetzers S. 63.

2) Bei dessen Beurteilung darf man nicht vergessen, daß der Einsiedler vorher ein gefeierter Lehrer der Rhetorik am alten Schulsitz Ravenna gewesen war und mit Vergnügen den Römer, auch wenn er ihn Wahrheiten vertreten läßt, dem Deutschen durch Wortfülle, Zitatenreichtum und geistliche Rabulistik imponieren läßt

Das ist das wichtigste Dokument seiner Anschauung vor der gallischen Legation, nach dieser fällt ein großes Schreiben an Heinrich IV. selbst (VII, 3, M. I, 437 ff.), das man gewiß Ende 1066 und nicht, wie durchweg geschieht [1]), 1065 setzen muß. Die Schwertleite Heinrichs in Worms 1065 ist vollzogen (cur armaris, si non praeliaris? cur accingeris, si congredientibus non resistis? 440 C), aber er ist doch nicht der zerrissenen Kirche zu Hilfe gekommen (tu non succurris ecclesiae 437 D), nun wird er demnächst (in proximo) erwartet, de regno imperiale fastigium scandere und über alle seine Feinde herrlichen Ruhm davonzutragen (442 A) — sonst wehe auch dem Reiche, das folgen wird, wenn der unteilbare Rock Christi, d. i. die Kirche zerrissen ist (439 A scissio vestis divisionem minatur regiae potestatis). „Daher kommt es wohl, daß wir Städte, befestigte Plätze, ja Provinzen dieses Reichs von auswärtigen Völkern täglich in Besitz genommen sehen" (hinc est forte, quod urbes oppida sive provincias hujus regni ab exteris quotidie cernimus nationibus usurpari). Das paßt nur auf die Zeit, da im Norden und Süden die Katastrophe eingetreten war, nach Adalberts Sturz der große Wendenaufruhr alle christlichen Pflanzungen im Nordosten niederriß, Hamburg zerstörte und Sachsen bedrohte, zugleich im Süden Richard von Capua Campanien verwüstete und die Hand nach dem römischen Patriziat ausstreckte, den Kirchenstaat abzusprengen, während in Oberitalien immer noch Cadalus drohend in Parma saß [2]). In dieser höchst gefährlichen Lage rief man wiederholt nach der deutschen Hilfe, sandte den Kardinalbischof von Palestrina Lopertus an den Hof [3]), ging die Kaiserin Agnes, die 1064/65 1½ Jahre dem Sohne in Deutschland zur Seite gestanden und dabei gewiß zugleich die Verbindung mit dem Damianischen Kreis nicht aufgegeben hatte, abermals über die Alpen an den Hof mit Zustimmung (assensus) ihres Beichtigers Damiani, der durch einen Boten Gottfrieds den Brief VII, 8 der schwärmerisch verehrten Witwe des geliebten Kaisers, der pflichtgetreuen kaiserlichen Frau im Nonnenschleier, nachsandte [4]).

1) So Giesebrecht, Neukirch, nam. Meyer v. Kn. I, 430 ff. Nur Guerrier S. 51 ohne, Pfülf S. 515, A. 3 mit Begründung 1061/2.

2) Meyer v. Kn. I, 546 f., Hauck III, 735, Dehio, EBt. Hamb.-Br. I, 251 ff.; H. v. Schubert, Schl.-Holst. Kircheng. I, 97 ff.

3) Amatus v. Monte Cass., Yst. de li Normant VI, 9 (ed. Delarc p. 243.) Damiani läßt Lopertus in dem Agnes nachgesandten Brief VII, 8 grüßen, vgl. O. Schumann, Die päpstl. Leg. in Deutschl. (Marb. Diss. 1912) S. 11 f., ebenda über die des Kardinalbischofs v. Silva Candida Maynardus, dessen im Namen des Kollegiums an Heinrich IV. gerichteter Brief (bei Sudendorf, Reg. II, 15 f.) v. Meyer v. Kn. l. c. auch in diese Zeit gesetzt wird. Darin wird der König davor gewarnt, dem B. v. Pavia Audienz zu gewähren, und unter Berufung auf die Schwertumgürtung durch priesterl. Hand iuxta apostolum (Röm. 13) ermahnt, der Rächer aller Uebeltäter zu sein, was alles an Damianis Schreiben erinnert.

4) M. I, 446 f., dazu 451 C, Meyer v. Kn. S. 547, A. 38. Man darf Agnes überhaupt nicht nach dem Bild beurteilen, das Meyer v. Kn. S. 280 ff., 320 ff. entwirft, vgl. dagegen Meyer v. Kn. selbst S. 388. Sie fühlte sich in der Tat verpflichtet zu benutzen, daß sie „eines Königs Mutter war", ging 1072 wieder nach Deutschland und war 1073 und noch 1075 unter den Vertrautesten bei den Verhandlungen zwischen Heinrich und Greg. VII., Reg. I, 11, III, 5, vgl. IV, 3. Wie

Man erwartete Heinrich bestimmt. Damals also suchte Damiani zum dritten Male die Entwicklung in Deutschland direkt zu beeinflussen — gewiß, diesmal in Reih und Glied mit den Kollegen, aber doch auf seine besondere Weise und vielleicht durch die Vermittlung der Kaiserin selbst. In scharf andringenden, reichlich und wirksam aus Schrift und Geschichte unterstützten Mahnworten, hält der Mann, der auf den Höhen des Lebens den Sinn für seine Tiefen nie verlor, dem jugendlichen König bei seinem Eintritt in die selbständige Verantwortung die Gefahren des Augenblicks für die Kirche, das Reich, ihn selbst vor; den Schatten des Vaters zitiert er, und die Wetterwolken der Zukunft malt er prophetisch hin. Sollen die Annalen der Geschichte, wenn sie von Konstantin und Theodosius zu Heinrich kommen, verkünden: das war der, der die Kirche zerriß, weil er, seiner Pflicht vergessen, nicht hinderte, daß sie zerrissen wurde, oder soll es heißen: als Knabe fand er sie am Boden liegen, aber ehe er vollreif geworden, hatte er sie aufgerichtet? (238 B, 439 D). Das ist die Alternative. Gewiß, er ist unschuldig (439 C), aber er muß die schlechten Ratgeber abtun, die aulici ministerii dispensatores [1]), die sich freuen über die Verfolgung der Kirche und bald Alexander bald Cadalus zuneigen, was von den Bischöfen seines Rats nefas est credi. Und nun die grundsätzliche Lektion über das Verhältnis von Kirche und Königtum, gipfelnd in dem Satz, den er schon 3½ Jahre zuvor in dem Schreiben an Anno genau ebenso formuliert hatte: utraque alternae invicem utilitatis est indiga, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur [2]). Jener hat das Schwert, dieser das Gebet, jener die Wage der Gerechtigkeit, dieser den Trunk des himmlischen Wortes, jener die Strafe des Gesetzes, dieser die Schlüssel des Himmels. Von den Königen handelt Römer 13, 1 ff. Heinrich soll kämpfen, und die ganze Kirche soll für ihn beten, so wie der betende Moses in der Schlacht gegen die Amalekiter den Sieg herabholte, also in der Rolle, in die Karl der Große den Papst in einem berühmten Vergleiche verwiesen hatte.

Nichts von Weltherrschaft der Kirche, auch nicht unter dem Humbertschen Stichwort Freiheit der Kirche [3]), nichts von einem Verbot der Investitur durch

ihre Gewissensräte Hugo und Damiani und so viele mittelalterl. Menschen hatte die Kirche sie erzogen, Askese und Einwirkung auf die Welt nicht als kontradiktorische Gegensätze aufzufassen.

1) 438 A. 439 D. Die Ausdrücke wie disc. syn. l. c. 80 c. Mit der anderen Datierung fällt auch die Beziehung auf Adalbert bei Meyer v. Kn. S. 471.

2) S. ob. S. 86. Die Anklänge sind überhaupt stark: der Knabe Joas, die tecta templi instauranda, die virga Assur Cadalus, die adulterantes ecclesiam Rom. kehren wieder, aber auch Berührungen mit disc. syn. fehlen nicht, nam. I, 440 B zu II, 87 A, nur daß hier, weit ungezwungener, dem rex das weltl., dem sacerdos das geistl. Recht zugeordnet ist.

3) Vor allem Fetzers Schlußausführungen von S. 60 an sind voll Mißverständnis, Verwirrung und Uebertreibung. Daß Stellen wie der Anfg. v. op. 5, M. II, 89 C. 91 C oder op. 23, 1, ib. 474 A nicht im Sinne eines Anspruchs auf Weltherrschaft zu verstehen sind, hat schon Neukirch S. 86 f. gezeigt. Dagegen: in der 2. Invektive an Cadalus verwirft er I, 252 B die sacerdotes Dei, qui — in su-

den König [1]), dem höchste Verehrung gebührt. Wir schließen mit zwei weiteren Ausführungen, die ganz in die Tiefe der Anschauung reichen. Die eine, in dem undatierbaren sermo 69 über die 12 Sakramente, reiht an 5. Stelle zwischen Priester- und Kirchweihe die Königsweihe ein (M. I, 899 f.). Was Damiani in Rom 1046 bei der Krönung Heinrichs III. gesehen, steht wohl vor seinem geistigen Auge. Der homo super homines regnaturus wird besprengt mit dem Oel der Heiligung, damit er sich rühme der Fülle der geistlichen Salbung; mit allen Insignien der Herrscherwürde, Purpur, Szepter und Krone geschmückt, ins hochheilige Mysterium eingeweiht (tantis ac talibus misteriis initiatus), von nun an ein timendus und amandus zugleich, wird er zum Palast zurückgebracht. Der sakramentliche Vorgang der Kirche, die religio hat seine Natur, „sein adlig Geblüt", das durch Geschlecht und Wahl herausgehoben ist, erhöht und zugleich ihn zum Priester gemacht, so daß beide Schwerter in seiner Hand vereint sind [2]). Damiani ist noch eingetaucht in die frühmittelalterliche mystische Verehrung der Herrschergewalt, deren Ausfluß die Anerkennung ihrer staatsrechtlichen Stellung gegenüber der Kirche ist, der er seinerseits die Freiheit schwört, ehe er „das heilige Volk Gottes" zu regieren geweiht wird. Dem gegenüber die andere Schrift an Bischof Olderich von Fermo ep. IV, 9 (I, 311 ff.) [3]) vom Frühjahr 1062, überhaupt eine der abgeklärtesten seiner Feder. Sie weiß wohl von zwei Schwertern, hält sie aber scharf auseinander. Es ist der eigentümliche Unterschied zwischen dem Amt des regnum und des sacerdotium, daß jenes die Waffen der Welt, dieses das Schwert des Geistes, d. i. das Wort Gottes besitzt. Liebe und Geduld hat uns der Heiland gepredigt. Darf die Kirche nicht einmal für den Glauben die ferrea arma ergreifen, wie sollte man für die irdischen und vergänglichen Besitztümer der Kirche sich in das Schlachtgewühl stürzen, wie sollte um des Verlustes so niedriger Dinge willen der Gläubige den Gläubigen mit

perbiae se cornibus elevant, et non sacerdotalem, sed regalem, immo tyrannicam ferulam arripere super humanum genus anhelant.

1) Vgl. Neukirch S. 68—72. Mirbt, Publizistik S. 469 ff. Ep. I, 13. V, 13 ist nur die simonistische Investitur verboten, die so eng mit der darauffolgenden Weihe verbunden gedacht ist, daß dadurch der ganze Akt simonistisch wird. Ich kann auch in dem licet iniuste nichts anderes sehen als eine Verurteilung der irgendwie sub venalitate (s. d. folg. mit nam angeknüpften Satz) geschehenen, also simonistischen Investitur. Dagegen ganz klar die frühe Stelle ep. VII, 2 (I, 436 D) über Heinrich v. Ravenna und die späte ep. V, 10 (ib. 355 A), wo der Klerus von Faenza aufgefordert wird, mit der Neuwahl des Bischofs bis zur Ankunft Heinrichs IV. zu warten (also 1066/67, von Sackur, II, 285 f. fälschlich auf Heinrich III. bezogen) und allgemein op. 22, 6, M. II, 468 D.

2) Kern hat Gottesgnadent. u. Widerstandsrecht, S. 87 kurz auf die Stelle hingewiesen (wie schon Neukirch S. 86, A. 2). Sie illustriert aber Zug um Zug seine Ausführungen, S. 74—107. Nur aus diesem Zusammenhang erklärt sich das stolze Wort, das Heinrich Gregor in seinem berühmten Schreiben 1076 entgegenschleudert: Me quoque, qui licet indignus inter christos ad regnum sum unctus, tetigisti, quem s. patrum traditio soli Deo iudicandum docuit. — Pfülfs Uebersetzung von iungere (900 B) mit „verbünden" scheint auch mir nicht angängig. — Vgl. auch Eichmann, Festschr. f. Hertling, S. 268 f.

3) Neukirch S. 101 wegen 313 C zu 216 f.

dem Schwert suchen, den er als einen durch Christi Blut Miterlösten weiß? Es war schon Leos IX. Fehler, das getan zu haben. Als einst in Gallien zwischen einem Abt und einem weltlichen Großen sich eine Fehde entspann, setzte der erste nur seine Mönche auf die Pferde, und diese wehr- und waffenlose Reiterei warf unter dem Banner des Kreuzes die erschütterte Reihe der Gegner aus dem Sattel und auf die Knie. Das aber stellte Damiani als sein Ideal in dem Moment hin, als Hildebrand seinen römischen Anhang und die Normannen bewaffnete und gegen die Scharen des Cadalus zur blutigen Entscheidung führte, derselbe Hildebrand freilich, der später als Papst Jer. 48, 10 wie ein Sprüchwort gebrauchte: Verflucht der Mensch, der sein Schwert vom Blute zurückhält (Reg. I, 9. 15. 17, II, 5, III, 4, IV, 1. 2 usw.).

Es ist ein vergebliches Bemühen, die unleugbaren Differenzen zwischen Damiani und Hildebrand ihrer Bedeutung zu berauben und auf vorübergehende Verstimmungen eines reizbaren Temperaments zurückzuführen. Sie ruhen in erster Linie auf einer tiefen Gegensätzlichkeit der beiden Naturen Seit Damiani 1057 ins Kollegium der Kardinäle eintrat und dadurch amtlich und persönlich mit dem Leiter der Geschäfte dauernd zu tun bekam, fühlte er sich mißverstanden, ausgenutzt, vergewaltigt und in eine falsche Linie gedrängt. Er fühlte sich „immer" (semper, M. II, 444 A), auch wo er bewunderte, in den Klauen eines Adlers, in den Tatzen eines Tigers, in den Umarmungen eines Nero; es tut weh, wenn er streichelt, und wenn er liebkost, ist es eine Ohrfeige. Der Allmächtige, der dem großen Apostel Petrus aus dem Kerker des Herodes herausgeholfen, möge den kleinen Mönch Petrus aus den Händen dieses Tyrannen befreien [1])! Er muß sich gewaltsam in die Zügel nehmen: „Wohlan nun, denn es ist Zeit jetzt, daß ich — —", aber er „legt die Finger auf die Lippen", nicht nur einmal. Schon das sind doch nicht nur gelehrte Späße oder Wortspiele. Die Charakteristik aus dem Munde des Mitkämpfers gibt unseren eigenen Eindruck von dem zwiespältigen Wesen des großen Autokraten wieder. Aus der Charakterdifferenz mußte unter den obwaltenden Umständen eine sachliche werden. In der zweimal zu verschiedenen Zeiten wiederkehrenden, also ihm geläufigeren Anrede „mein heiliger Satan" [2]) muß man doch diesen noch ernsthafteren Hintergrund erblicken. Man kann dabei auch an den Satansengel aus II. Kor. 12, 7 denken, der Paulus als Stachel ins Fleisch gegeben war und ihn ohrfeigte, wie Hildebrand Damiani nach ep. I, 8. Ist er ihm doch auch, was Assur für Israel, was der Satanssohn Cadalus für Rom war, die Rute des göttlichen Zorns [3]). Näher noch

1) M. I, 236. II, 456. 961.

2) Op. 20, II, 441 ff., (Ende 1058): hier handelt es sich um den Versuch Damianis sich vom Bistum und Kardinalat zurückzuziehen, während ihn Hildebrand in den Weltgeschäften halten will, dazu ep. I, 16 (s. ob. S. 85): seine veneranda superbia möge aufhören gegen seinen servus zu wüten, weil er jenen Brief an Anno geschrieben, der die Politik H.s durchkreuzte und seine superbia verletzte.

3) II, 441 D zu I, 294 D.

liegt ein anderes. Auch der Apologet Pfülf sieht (S. 406) darin eine Anspielung auf Matthäus 16, 23, gewiß ohne sich die Konsequenzen klar zu machen: der Petrus, den Jesus eben zum Eckstein seiner heiligen Kirche gemacht, wird ihm zum scandalum, weil er nicht das meint, was Gottes, sondern das, was des Menschen ist: vade post me, satana! Damiani, der die schneidende Paradoxie dieser Stelle gut kannte und auch sonst verwandte (ep. I, 12, M. I, 324 B und op. 57, I, 3, M. II, 822 C), sah in Hildebrand die Denkweise, die die Menschen hindern wollte, den Weg der demütigen Ergebung nach Jerusalem, den Weg der Disziplin zu gehen, vielmehr sie verführen wollte, den Weg der superbia tyrannidis in die Welt zu wählen. Gewiß, das gilt in erster Linie für ihn, der ungern die Zelle verließ: Hildebrand ist *sein* heiliger Satan. Aber man tut ihm kein Unrecht, wenn man dahinter ein allgemeines Urteil sieht.

Ueber dem Anfang seines Lebens stand Damiani leuchtend die „Monarchie" Heinrichs III., der die Kirche „nächst Gott aus dem Maul des unersättlichen Drachens der Simonie gerissen" [1]) hatte, indem er die römische Kirche neu geordnet hatte, nämlich so, daß ohne seine Autorität (praeter eius auctoritatem) niemand dem päpstlichen Stuhle einen Bischof erwähle — er, der neue Josias, der neue Konstantin, der nach Jesu Vorgang den Tempel von den Wechslern säuberte, „so hochstehend wie keiner mehr im Menschengeschlecht" (op. 6, 36. 56, 4, M. II, 151. 812). Sein Bild verfolgt ihn, wenn er der Witwe zur Seite steht (op. 56), wenn er dem mündig gewordenen Sohn den Weg zur Pflicht zeigt; es wird ihn auch bewogen haben, noch ganz am Schlusse seines Lebens 1069, diesem Sohne die treffliche Frau, die Turinerin Berta, durch persönliche Einwirkung in Frankfurt zu erhalten. Auf der anderen Seite sein Verhältnis zur Kurie. Wie er seine kirchenpolitische Tätigkeit damit begann, daß er im liber gratissimus von 1052 an Erzb. Heinrich von Ravenna den fanatisch-prinzipiellen Standpunkt bekämpfte, der selbst den unschuldig von Simonisten Geweihten die Würde absprach, und der dann in Humberts Werk adv. Simoniacos seinen programmatischen Ausdruck fand, so häufen sich zum Schluß die Konflikte immer mehr: um des Bannes gegen diesen EB. Heinrich, um der Florentiner Mönche in ihrem Streit gegen den Bischof, um des eigenen Bistums Gubbio willen, das die Kurie verwirrt habe, so daß er Alexander mit schweren Enthüllungen droht. Zum Abschied vom Kollegium aber widmete er diesem eine Schrift über die Habsucht (op. 31). Damiani, wieder der Einsiedler von Avellana geworden, sank ins Grab, ein Jahr ehe Hildebrand die Stufen zum Papststuhl emporstieg. Aber sein Geist hat neben Hugo von Cluny in Canossa gestanden, als dieser den Sohn Heinrichs III.

1) Die Auffassung des lib. gratiss. vertrat er noch 1066 oder 1067 und zwar Hildebrand ins Gesicht: die anderen seien „Heuschrecken, die die grüne Wiese der Kirche abfräßen — der Südwind möge sie ins Meer werfen" (in d. vita Joh. Gualberti adhuc inedita bei Davidsohn, Forsch. z. ält. Gesch. v. Fl. 1896, S. 57 f.), vgl. Acta SS. Jul. III, 357. u. op. Dam. 30 (II, 523 ff.), wo sich D. scharf gegen die Aufgeblasenheit der Mönche wendet.

aus dem Banne Gregors losbat und Gregor die weltliche Seite der schweren causa in suspenso ließ [1]).

Damiani hatte einst, 1059, für Hildebrand die Vorrechte des Papstes zusammenstellen sollen [2]); als Gregor hat es Hildebrand in lapidaren Sätzen selbst besorgt. Zwischen beidem lag die Zeitenwende. Damiani gehörte der neuen Zeit im Grunde nicht an, und mit seinen Formeln ließen sich ihre Fragen nicht lösen, sie erscheinen unklar, weil sie der Wirklichkeit nicht mehr gerecht wurden. Aber auch die Formeln Hildebrands mußten versagen. Das Messer mußte weit tiefer angesetzt werden, wenn man das „Heilige" vom „Satanischen" sondern und die Wahrheit zur Geltung bringen wollte, die dem Kampf des frommen Damiani gegen die Simonie zugrunde lag: daß alles Göttliche rein aus Gottes Hand empfangen werden muß.

1) Reg. Greg. I (ep. sel. II, 1) ed. Caspar p. 313, 24 f.
2) M. II, 89 C.

Ueberlieferung und Entstehung der sogenannten Reformation Kaiser Siegmunds.

Von

Johannes Haller.

Die merkwürdige Flugschrift, die unter dem Namen Kaiser Siegmunds zu einer Reform der Kirche und des Reiches von unten her auffordert, hat die Forschung mit Recht schon oft beschäftigt. Handelt es sich doch um ein besonders beredtes Zeugnis dafür, daß Ideen, die erst in Luthers Tagen praktisch werden sollten, schon vor der Mitte des 15. Jahrhunderts lebendig waren, abgesehen davon, daß die Schrift selbst nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung geblieben ist. Begreiflich genug, daß man nach dem Verfasser gesucht hat. Die Bemühungen, ihn in einer uns sonst bekannten Person wiederzufinden, sind allerdings gescheitert und mußten wohl nach der Natur der Sache scheitern. Die letzte, auch recht unglückliche dieser Hypothesen [1]) beseitigt zu haben, ist das Verdienst von Koehne [2]), der zugleich nachweisen konnte, daß die Schrift nur aus den Kreisen der niederen Geistlichkeit hervorgegangen sein kann.

Nicht ebenso Recht dürfte er haben, wenn er an der älteren Ansicht festhalten zu müssen erklärt, daß der Titel einer Reformation „Kaiser Siegmunds" ganz willkürlich erfunden sei und nur dazu habe dienen sollen, „den Nimbus des Buches in den Augen des damaligen Publikums zu erhöhen". Dagegen hat Joachimsen in beachtenswerten Ausführungen geglaubt nachweisen zu können, daß die Schrift zum Teil von gewissen Bestrebungen des Kaisers beeinflußt sei, entstanden „unter dem unmittelbaren Eindruck des Scheiterns der letzten wirklichen kaiserlichen Reformation" [3]). Ich hoffe, zu zeigen, daß die Beziehungen zu Siegmund und seinen Absichten doch etwas nähere sind, als noch Joachimsen annahm, der, ebenso wie Koehne, jeden direkten Zusammenhang mit kaiserlichen Vorschlägen leugnet. Wenn auch natürlich von einer Abfassung durch den Kaiser oder in seinem Auftrag nicht die Rede

---

1) Von H. Werner, der in mehreren Aufsätzen den späteren Augsburger Stadtschreiber Valentin Eber als Verfasser zu erweisen suchte.

2) Neues Archiv 28, 739 ff., 31, 214 ff. Dort auch die vorausgehende Literatur. Vgl. auch E. Molitor, Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts (1921) S. 72 f.

3) Historisches Jahrbuch 41 (1921), 36 ff., 49.

sein kann, so läßt sich doch erkennen, daß der unbekannte Verfasser gleichwohl den Namen Siegmunds nicht aus reiner Phantasie an die Spitze seiner Arbeit gestellt hat.

Eine abschließende Untersuchung und Beurteilung der Schrift kann ich schon darum nicht unternehmen, weil mir wie allen, die sich bisher in etwas übereilter Weise, wie mir scheint, daran gemacht haben, die erste Voraussetzung dafür fehlt, nämlich die vollständige Kenntnis der handschriftlichen Ueberlieferung. Sie teilt sich, wie wir gleichfalls erst durch Koehne erfahren haben [1]), in zwei Hauptzweige, deren einer durch 8 Handschriften des 15. Jahrhunderts und zahlreiche Drucke, ein zweiter durch eine Stuttgarter Handschrift von 1520 und eine mit ihr nicht einmal ganz übereinstimmende, am Schluß unvollständige Luzerner aus dem 15. Jahrhundert vertreten ist. Die zuletzt genannte kenne ich nur aus den kurzen Angaben Koehnes. Dagegen habe ich den Stuttgarter Text genau geprüft und dabei gefunden, daß Koehne in seiner Beurteilung doch nicht das Richtige getroffen hat.

Die Handschrift (Cod. hist. 93 der Landesbibliothek in Stuttgart) — G, wie auch wir sie nennen wollen — hat Koehne äußerlich im allgemeinen zutreffend beschrieben [2]). Nur ist es nicht richtig, daß eine zweite Hand in ihr die Lücken der ersten ausgefüllt habe, ohne selbst die Vorlage einzusehen. Vielmehr ist es so, daß die Abschrift, deren Verfertiger des Lateinischen unkundig war, von einer zweiten Person, vermutlich dem Besteller, durchkollationiert und korrigiert und die offengelassenen lateinischen Worte in ihr ergänzt worden sind, so daß sie ihre Vorlage, wenn auch mit zahllosen einzelnen Fehlern, doch im ganzen richtig wiedergeben dürfte. Völlig abwegig dagegen ist Koehnes Ansicht, der „Verfasser von G" habe „einen Auszug aus der eigentlichen Reformatio Sigismundi geben" wollen. Die Stelle, auf die er sich dabei stützt, hat er mißverstanden. Blatt 20 b heißt es: ‚Es ist [3]) zu wissen, daß alles, das hie geschrieben stat in diesem buch, uszgezogen ist des buchs, des da genempt wart ‚Avisamentum concilii Basiliensis', von latein zu teutsch, zu bekennen, was unsers herrn des kaysers Sigmunds meinung sey gesein' usw. Diese Worte sprechen aber nicht von „Auszug", sondern von Uebersetzung, von deutscher Wiedergabe einer lateinischen Schrift, zum Zwecke, den Reformplan des Kaisers bekannt zu machen. In der Ueberschrift (Bl. 7^{b}) ist das noch deutlicher ausgesprochen: ‚Hie vacht an des hochen durchleichtenden fürsten und herrn, kayser Sigmunts buch ain ordnung [4]) gaistlichs und weltlichs stats, als es geordnet was vor [von?] im mit hochen cardinelen und maistern im latein zu Basel und von latein zu teutsch gezogen ist.' Danach will der Autor

1) Neues Archiv 23, 691 ff. 27, 251 ff.
2) Neues Archiv 23, 697 ff.
3) Bei allen wörtlichen Anführungen aus der Handschrift habe ich ihre sehr künstliche Orthographie vereinfacht, namentlich die beständigen Verdoppelungen einzelner Buchstaben ignoriert. Einen philologisch korrekten Text zu geben beanspruche ich nicht.
4) Herrn buchan kayser Siegmuntz ain ordnung G.

ein in Basel verfaßtes lateinisches Buch, dessen Titel etwa gelautet haben soll „Sigismundi imperatoris avisamenta pro reformatione status ecclesiastici et temporalis in concilio Basiliensi", ins Deutsche übertragen haben.

Fehlt somit jeder Grund, den Text von G als bloßen „Auszug" geringer zu bewerten, wie Koehne getan hatte, so lehrt auch ein oberflächlicher Vergleich mit den andern Handschriften, daß G sehr viel reicher an Umfang und Inhalt ist und an mehreren Stellen bessere Lesarten bietet. G steht darum der sonstigen Ueberlieferung schon äußerlich mindestens gleich und müßte bei einer kritischen Ausgabe als eigene Redaktion von stark abweichendem Inhalt gesondert behandelt werden.

Die bessere Lesart bei allgemeiner Uebereinstimmung bietet G an folgenden Stellen. Die gedruckte Version [1]) läßt den angeblichen Bericht Siegmunds über sein Traumgesicht mit den Worten beginnen (B 241, W 99): ‚In dem namen gottes usw. Wir s e y e n unwurdig genant ain diener gotts' — was völlig sinnlos ist. G fol. 1 a hat statt dessen richtig: ‚Wir S i e g m u n d t unwürdig genant' usw. B 244, $_{29}$, W 101, $_{9}$: ‚Nun tuen wir aber zu wissen, das wir mit hohen wysen dyse u r k u n d e, als sy an ir selbs beschehen ist, erleutert haben' ist ebenfalls sinnlos, da von keiner Urkunde, sondern von einer Vision die Rede ist. G fol. 4 a hat denn auch richtig dafür ‚verkündung'. B 187, $_{1}$, W 37, $_{7}$ fordert ‚das all pfarkirchen zwen priester haben'. G 40 a liest ‚zum minsten zwen priester'. Daß dies das richtige ist, zeigt B 190, $_{19}$, W 42, $_{4}$, wo von der Möglichkeit gesprochen wird, daß eine Pfarrkirche vier oder sechs Priester habe. B 244, $_{12}$, W 102, $_{1}$ liest man: ‚Im sol das reich und des reichs banner dienen und veraint werden, als es got veraint hat und haben wil. Es ist komen auf ertrich Cristus Jhesus in ellent und armut; er wil uns villeicht durch die armen rechtfertigen'. Das wird erst verständlich, wie es G 4 b steht: ‚Im sol — — als es gott g e m e i n t hat und haben will. Christus Jesus kam arm und elend, er will villeicht i n d e m g l e i c h e n u n s a b e r s u c h e n durch den armen priester und rechtfertigen'. Dazu kommen zwei Fälle, wo G die bessere Anordnung hat. Auf den Abschnitt von den Domherren (B 191—195, W 43—46) folgt in G unmittelbar, wie man es erwarten muß, der über die „Domfrauen", in B 204, W 55 ist er erst nach den Ritterorden, Manns- und Frauenklöstern eingereiht. Der Bericht Siegmunds über seine Vision, der die Stelle des modernen Vorworts einnimmt, gehört unzweifelhaft an die Spitze der Schrift, wo er in G auch steht, während die andern Handschriften ihn an oder gegen den Schluß (B 241, W 98) stellen [2]).

Wäre nun G dennoch ein „Auszug" aus der ursprünglichen „Reformation Siegmunds", so wäre die Fassung der übrigen Handschriften dies erst recht,

1) Ich benutze die Drucke von Böhm, Friedrich Reisers Reformation des Kaiser Siegmund (1876) (B) und H. Werner, Die Reformation des Kaisers Siegmund (1908, 3. Ergänzungsheft des Archivs für deutsche Kulturgeschichte) (W). Keine dieser Ausgaben genügt wissenschaftlichen Anforderungen. W hat den Text von B stellenweis verbessert, aber oft auch verschlimmbessert.

2) Werners Bemerkungen hierüber scheinen mir keiner Widerlegung zu bedürfen.

da sie bedeutend kürzer, G dagegen nicht nur breiter und voller im Ausdruck, sondern auch inhaltreicher ist. Um das wahre Verhältnis der beiden Redaktionen anschaulich zu machen, genügt es, einige Abschnitte nebeneinander zu stellen, in denen sie sachlich parallel laufen.

In „Siegmunds Traum" handelt ein Absatz von dem Wappen des „armen Priesters" oder „gewaltigen Königs", der die Reform schaffen soll. Es besteht aus einem Adler in goldenem Feld, einem Kreuz, einem himmelblauen Feld mit drei feuerspeienden Löwenköpfen und einem springenden Löwen in rotem Rosenkranz. In der Erläuterung heißt es:

G 5 b

Darumb uns der löw zu hilf gegeben ist, der lat den fürin flammen schießen, das ist der zorn des herrn und hörten gerichts über all meineydig christen, die da verbrannt und zerstört werdent. Under dem lewen ist ain rosenkranz mit roten rosen, bezaichnet uns unser erlösung, so wir erlöst werdent durch die würdend Christi. Sechend an, der adler ist der edlest vogel, das ist Jesus [!], der ist uns zugeordnet, der ist nun unserhalb. Darzu ist uns zugeordnet der löw, das ist das edelst tier und stark, bezaichnet Marcum. Nun haben wir zwen evangelisten, die mit uns streiten und rechten wider all unser feind. O Christe Jesu, du obrester trost, wie ist dein ordnung so wol zu entfahen, williglich zu tragen, güetlich zu halten! Hilf zerstören allen unzüchtlichen gewalt, allen übermuet drucken! Du suchest uns, wir lassen uns nit finden; du ruefest uns, wir wöllent dich nit hören. Wer aber gottes stimm zuhören welle, der komm, wann es ist an der zeit. Lassent uns berait sünt, gottes zorn weckt uns, der künftig herre der wirt kommen. Lant uns zutreten williglich, so komment uns seelige jar, die die guldine jar heißen.

B 246, W 103.

Darumb uns der leo zehilf gegeben ist, der lat die fuiren flamen schießen, das ist der zorn des herten gericht gottes über all mainaid cristen, die da verprent und zerstört werdent. Als Christus Jesus auch ward gekronet mit ainer durnenkron in dem streit seiner marter, also under dem leo vinden wir ain kron von rosen, bezaichnet uns fräwd, die uns begegnet in dyser zeit. Wann sicher seyen wir treu an got, strecken unser leib und gut durch das groß hail, wir zerstören alles unhail und vinden in der kunftigen zeit sälikait, und wirt uns got ain milter vater, und bekomen weß wir begeren an sel und leib.

Hier hat die Vulgata (BW) nicht nur ein ganzes Stück weggelassen, das für den predigthaften Stil des Ganzen bezeichnend ist, sie hat auch das Bild des Rosenkranzes nicht eben glücklich umgedeutet.

Das gleiche Verhältnis, nur noch deutlicher, besteht im Kapitel über die Pfarrer.

G 39 b.

Nun soll man all pfarkilchen verordnen . . . Des ersten soll man beschehen, das all pfarkilchen zem minsten zwen priester hab usw. Es ist unzher under den priestern groß mishellung dick gewesen zwischen den bischoffen und inen, als ich euch sag. Die bischoff

B 186, W 37

Nun sol man aller pfarkirchen ordnung merken . . . Des ersten soll man das besehen, das all pfarkirchen zwen priester haben usw. Es ist under der priesterschaft große mishellung dick und vil zwischen den bischoffen und in, als ich euch sag. Die bischoff von geizikait one all

von gietigkait [1]) wegen an alle noturft und wider recht schetzent die priester und nemen inen ab steur wider alles geschriben recht und zwingent si darzu mit proceßen. Wol von ersten bittent si klüglich und verhaißent vil guts zu tun und hilf. Als denn menger armer priester nit wol mügend ist und sich entschuldigent und nit wol mügent und willig sünd, so das der bischof sicht, so schickt er ainen schweren proceß über sy. Etwas erdenkt er über sy. Ich han es wol verstanden, das enkain capitel ist, der bischof retscher da in ainem oder zwen, die alles meldent, was im capitel fürgat. Die selben freyet er umb ir unrecht und setzent uf die armen priester ir ungnad und zwingent si. Wenn des bischof will nit für sich gat, so schickt er ainen herten proceß, darin leit er, si sollen nit in wirtshaus gan, si sollen nit spielen, si sollen nit unrecht klaid tragen. Der stücken rürt er etwa manig, das nun göttlich und gut wer und ain bischof wol glimph hät. Aber am letzten so rürt er, si sollen nüt concubinen han. Er welle auch visitieren, er well alle ding wol besehen. Was beschicht? Die decani machent ain capitel, das gebeut nun der bischof. Man liest den proceß, der ist nun hert. Die decanus und der canner die gend nun rät bischofs halb, wann es sey neüt as er rürt, und sprechent, man soll sich setzen in den bischof, oder aber sy kommen all in den ban, wie das ist, das man nit darumb bannen soll. Aber es stät geschriben: der ban binde, es sey recht oder unrecht. Es ist gut zu reden, es ist aber ain stuck, das vor gott nit war ist: darumb der bischof des ersten bittet, das ist ain sach, das es nit vom recht sein soll, denn von gnaden; und darumb denn bannt und kilchen verschlecht. Die priester etlich vor armuot lat sich bannen und tut auch sein concubin nit ab [2]) im. Also ist es mislich, die priester und underton fallent mitainander in die hell und stat dick sorglich umb den gotsdienst. Wann die bischof wen [3]), das es craft hab ir brief. Das allermaist geschicht von ir concubinen wegen. Und umb das menglich sicherlich stand, bede, der bischofen, priester und layen halb, so haben wir mit wisen cardinelen und maistern rat [4]),

notturft und wider recht schätzent sy die priester und nement in ab steur wider also (!) geschriben recht und zwingent sy darzu mit processen und bennen. Processen schickt er in des ersten von ir concubin wegen, darumb das sy der steur dester ee ingangen. Etwen so koment sy in den pan, sy lassent darumb ir concubin nicht. Also nympt der bischoff das gelt gezwungelich wider recht und lat sy sitzen als sy mugent mit großem unrecht und dick und vil in bennen unabsolviert, das versehenlich ist, das die priester und undertan in kainen gots gnaden sein und mitainander in abgrund der helle gen,

1) güetigkait G. 2) es G. 3) wähnen.
4) rat und meistern.

wie man des widrig würd, sämlicher forcht gegen Gott. So begeren wir das man reformier, das ain jeglicher priester hab ain eelich weib, der ain layen priester ist, und man die ee setz in ain semlich ordnung, als hienach stät. Wann täglich gesündt ist minder denn tötlich. Wann es auch Christus inen [nie] verboten hat. Das würde gut von vil sachen wegen, wann es doch natürlich ist geschaffen. Beno der groß phylosof sprach zu Calixto, da er den priestern weiber verbot: Si suscipis clerum mulierum, reddis levitas sodomitas. Wir mainen, es sey mer übels ufgestanden, das er es verbot, denn wer es nit geschehen. Sust so wirt aller nider [1]) zwischent den layen und der priesterschaft nider [2]) gelait. Ein priester soll nemen ain jungfrauen zu der ee, als man auch tut gen Orient vorter und in andern vil lender, da die priester weib habent. Der mer tail der lender, die des bapsts Calixto bot [3]) nicht halten wöltend, und leben der zwölf boten stät.

Darumb das es aber versehen werd, so ist es wäger, man leb, als man ze Oryent lebet und in Yspania, da die priester weiber nement, wann Cristus hat es nie geboten die priesterschaft. Ich main, es sey mer übels aufgestanden in dem tail der cristenhait, die Kalixty gebott hielten, denn guts dardurch beschehen sey usw.

Hier kann wohl kaum ein Zweifel aufkommen, daß die Fassung G keinen Auszug darstellt. Dagegen stellt sich die Vulgata als eine knappe, glatte, aber nicht immer vollständige und bisweilen springende Zusammenfassung dessen dar, was G enthält. Noch deutlicher wird das Verhältnis an der Stelle über die Begräbnisse. Sie ist in der Fassung der Vulgata (B 189, 20, W 41, 3) kaum verständlich:

‚Man sol auch alle begrebnuß abtun, wenn es hatt closter geauffet [4]) als redlich, das sy zwing und benne hand und mit weltlichen sachen umbgand, das großlich wider alles recht ist und nit gottliche. Und ist ze fürchten, es kom in wenig in yener welt zestatten. Hatten sy es irn kinden oder rechten erben gelaßen, es wär versehenlich die sele fräwet sich mer dann also. Darumb wenn man ain grebnuß haben wöl, so sol man tůch oder ain klaid geben, das gůt zu den eren dem gotzhus sey zů meßgewanden, zů altern tůcheren und zů geziert, nach dem als man habent ist. Auf der par sol man es in das gotzhaus tragen, das sol auch dem gotzhus lauter pleyben, und das wachs auch. Man mag auch bey der weil durch der sel willen ein opfer tůn, darumb ob er sich yendert versompt hab an den rechten opfern, das es da dester ee erfult werd. Das opfer mugent wol die priester nemen und gleich tailn und in den drißigosten der sele gedenken.‘

Klarer wird der Gedanke, der ein Steckenpferd des Verfassers ist, wenn man die Stelle in G 45 a liest:

---

1) so G, lies hader? 2) in der G. 3) het G.
4) B und W die ‚geruffet‘ drucken, haben das alemannisch-schwäbische Wort „äufnen“ = erhöhen nicht gekannt, das die Handschrift C bietet.

‚Item man sol enkain[1]) groſʒe begrebt me han. Sy hand den pfarkilchen wehe geton. Es sein edel oder burger, die sich vermöchten, die hand groſʒ begrebten geton und hand ir pfarkilchen verschmecht und hand in die clöster ir begrebt gelait[2]) und gůt gesatʒt und hingegeben, die edel ʒwing und benn[3]), dörfer und stätt, und hand ir nachkomen beraubt, die nun umb sich greifend und raubent, und sehen die clöster die erben nit an, si geben aim nit ain morgenbrot. Also wirt allweg beraubt die pfarkilch. Wenn gedenkt man, das ain jeglicher werder ist in seiner wonung denn in ainer frömde[n] herberg, da er nit in hört. Diſʒ tut die böse hoffart, die sucht, was ir [nit] ʒugehört. Nun merkent aines: es ist enkain[4]) pfarkilch, sy ist wirdiger denn das höchst kloster in der welt ... Die clöster sollent den pfarkilchen gehorsam sein ... Das hand sy verkert, sy hand die mutter gemacht ʒu ainer dienerin. Man soll es billich endern, es ist gotts meinung. Item wenn man ain begrebt haben will, so mag man wol uf der bar ain duch oder mantel oder ander ding dem gottshaus ʒu ainer geʒierd oder an bau [geben]. Das sol[5]) ain kilchenvogt behalten der[6]) kilchen ʒu nutʒ. Es mag auch wol ain jeglicher mensch von gnaden ain opfer tun der seel ʒu trost und ʒu hilf, ob je da kain gesatʒ[et] opfer versompt wer, das es damit erfüllt würde. Dasselb opfer sollen die priester gleich tailen und sollent den ganʒen dreysigsten alltag der seel[7]) ain gedechtnuſʒ haben mit ainer collekt.‘

Vollends schlagend scheint mir der Vergleich im ersten Kapitel, von den Bischöfen (B 179, W 26). Es klingt in den beiden Fassungen völlig verschieden, und nimmt in G einen viel breiteren Raum ein. Dort aber, wo G und die Vulgata sich einander nähern, entpuppt die Vulgata sich als unvollständiger Auszug. Es ist auch in ihr die Rede von drei Gelübden, die auch der Papst nicht lösen könne (B 180, $_{20}$ ff., W 28, $_{2}$ ff.): ‚Das erst ist die ee. . . . Das ander ist orden ...‘ das dritte fehlt. In G 32 b f. findet man alle drei: ‚Die erst ist ee ... Die ander sach ist ordo ... Das dritt ist ergeben ainsidlich leben, as so sich ainer da in git, von der welt sit ganʒ keren, in ainem wald, und das gelobt hin ʒu gott.‘

Man könnte die Beispiele noch beträchtlich vermehren, doch dürften die angeführten wohl zur Genüge erweisen, daß wir es in G in der Tat mit einer bedeutend volleren und reicheren Fassung derselben Schrift zu tun haben, von der wir in der Vulgata eine nicht immer glücklich verkürzte Wiedergabe lesen. Wenn also Koehne die Ueberschüsse von G für Zutaten einer späteren Ueberarbeitung hielt, so hat er den Tatbestand umgekehrt: alles spricht dafür, daß G eine frühere Redaktion, die Vulgata eine stark kürzende Bearbeitung ist.

Wenn Koehne[8]) dagegen anführt, daß in der Vulgata der bevorstehende Umsturz für 1439, in G erst für 1449 vorausgesagt werde, folglich die Vulgata 1438, G erst 1448 verfaßt sei, so kann das gegenüber den vorhin gemachten

1) in kain G. 2) gel aiſʒ G. 3) beyn G.
4) inn kain G. 5) so G. 6) ʒu G.
7) soll G. 8) Neues Archiv 23, 100 f.

Beobachtungen nicht ins Gewicht fallen. Einmal steht es nicht fest, daß der Verfasser den Umsturz schon für das nächste Jahr voraussagen wollte. Sodann liegt die Vermutung, daß in einer der beiden Fassungen die Jahreszahl verschrieben sei, gar zu nahe. Und endlich spricht G in einer Weise vom Konzil zu Basel, die im Jahre 1448, als die Versammlung schon seit Jahren nur noch die Fiktion eines allgemeinen Konzils darstellte, an die niemand mehr glaubte, nicht gut möglich war (G 17 b): ‚Ich halt, wer jetzt wider das concili zu Basel redt, im zu uneren, das der enkain christ enseye und verdamnet sy, wann er sündet in den hailigen gaist.' Von den Konzilien im allgemeinen zeigt der Verfasser hier eine hohe Meinung, die man in der Vulgata nicht findet. Das Konzil ‚bezaichnet die ganze christenhait. Wenn concilia nit gewesen, die christenhait wer lang versunken. Sollt der glaub an einem bapst sten, so wer lang christenglaub gemindert, wer er auch zergangen . . . Herumb sünd concilia erdacht, zu wenden, was gebrest ufstand wider den glauben. Wa ein concili ist, da ist aller bepstlicher Gewalt.' Die Stelle fehlt in der Vulgata ganz. Liegt es da nicht nahe genug, in ihr, nicht in G, eine Bearbeitung aus späterer Zeit zu sehen? [1]).

Vielleicht ergibt eine andere Stelle über das Konzil, die sich gleichfalls nur in G findet, einen Anhalt für die Zeit der ersten Abfassung. G 11 b: ‚Sechend an, die grossen sünd geflohen von dem concili, die klainen, die enthaltent's, die werdent mit allen gemeinen die häupter drucken'. Vor dem Pestjahr 1439, in dem die meisten „Großen" Basel verließen, konnte man das nicht schreiben [2]). Ich möchte danach die erste Abfassung wohl ins Jahr 1439 setzen, aber zugleich doch vor den 5. November, den Tag der Wahl des Gegenpapstes, die G noch nicht zu kennen scheint, während es auf das päpstliche Gegenkonzil vielleicht einmal anspielt [3]). Was man für eine frühere Abfassung angeführt hat, dünkt mich wenig beweiskräftig. Doch will ich diese Frage hier weder untersuchen, noch gar entscheiden.

Ist G durchweg die vollere, reichere Fassung, so enthält doch andererseits auch die Vulgata einige Stellen, die in G fehlen oder kürzer behandelt sind. Dieses erledigt (60 a) die Prämonstratenser mit wenigen Worten; die Vulgata (B 201, W 51) widmet ihnen einen ganzen Absatz. In ihr werden die Zölle (B 212, W 64 ff.) ausführlicher, auch sachlicher behandelt. Der Absatz über die Stadtärzte (B 226, W 79 f.) fehlt ganz in G, ebenso der über die Reisepässe (politten, B 231, W 85). Endlich sucht man in G vergebens alles was in der

1) Koehne, der die erste Stelle anführt, verwertet sie zum Beweise, daß G 1448 vor dem Juli geschrieben sei, wo das Konzil sich nach Lausanne verlegte. (Sie hätte aber schon damals in zu schroffem Widerspruch mit der Wirklichkeit gestanden.

2) Hieran scheitert auch der Versuch Joachimsens a. a. O., die Abfassung ins Jahr 1435 zu verlegen.

3) G 32 b: Das die Münch regierent, das kumpt daher, das der bapst hat gemacht ain concili, das klain was, und haist *ain* concili. Was in denen concili gemacht ist, soll nieman halten. Man hat es gehaißen uszschreiben in concili zu Basel, und ist auch recht, wan sy sünd nit bewert in dem rechten concili (eine der vielen Stellen, wo der Text durch offenbare Verderbnis unverständlich ist).

Vulgata über den „Fürkauf", Pfundzoll, Aufnahme von Bürgern in Reichsstädten und Münze gesagt wird, und auch das am Schluß nachhinkende Kapitel von den Terminierern der Bettelorden fehlt (B 234, W 88 bis zum Schluß). Ob dies nicht bloß ein Mangel der späten Abschrift ist, wird schwer festzustellen sein. Dasselbe gilt vielleicht auch von einer auffallenden Lücke im ersten Teil von G. Der wichtige Abschnitt über das Einkommen des Papstes (B 174, W 19—21) fehlt ganz, der Text springt unmittelbar vom Vorausgehenden auf die Kardinäle über.

G hat dafür an einer Stelle eine breite Wiederholung: das Thema von den Ritterorden und Mönchsorden im allgemeinen wird fol. 54a ff. behandelt, und daran anschließend nochmals fol. 62a ff. zum Teil in den gleichen Wendungen, aber im ganzen doch abweichend formuliert. Ich setze die Anfänge zum Vergleich hierher:

fol. 54a: Nun soll man merken umb sant Johanns orden und den teutschen orden, in denen muß man ain sonder gesprech haben in ainem concili, wann sy hand sich übersehen an vil stucken. Es ist groß klegt wol verbrieft von beden orden. Sy hand auch den glauben nit vast gesterkt gegen den haiden, als es sich wol finden wirt und in das concili zu Basel mit briefen und bullen wol beweiset wart. Sy tragent die creiß, den orden, sy seien ritter, comenthur oder layen, sy schetzend priester für ir knecht. Nemlich in Teutschen orden so halt man priester leichtlich, das es wol müglich soll sein, der orden soll zerstört werden. Das verhenget im Gott billich, wann die seinen alls laichtlich gehalten werdent. Kayser und Künig tun priester er, des überhebent sy sich. Warumb niesent sy gotts gaben? Sy sollent wol zu red gestoßen werden, sy werdent antwürten, was man zu inen zu sprechen hat. Man soll die pfarrkilchen inen nemen und in die ordnung setzen, als vor stat.

Fol. 61b: Nun soll man wissen umb sant Johannser orden und dem Teutschen orden, mit denen muß man ain sonder concili haben und gesprech, wann sy übersechent sich an vil stücken. Es ist große klegt wol verbriefet von beden orden kommen in das concili von Basel. Sy tragent den orden und die creuz und schement sich der creuzer zu tragen und wöllen auch nit minch sein und sünd doch minch. Und niemand sech Teutsch herren und sant Johannser herrn [hier muß etwas ausgefallen sein]. Darumb man sy wol nemmen mag unser herrgotts junckern und seine möst seyen[?] [1]). Und singent noch lesent nit. Und die priester, die im orden sünd, die halten sy für neut und als ir knecht. Es muß gott in sainer rechtigkait bewegen, wann kayser und künig haltent priester billich zu eren gottes. Warumb niesent sy gotts gaben? Sy sollent wol zu red gestoßen werden. Sy werdent antwürten, wes man sy ansprich. Sy sollent auch underweist werden. Des sünt sy warten. Die Teutschen herrn hant christenen glauben nit gefürdret, sy hant im we getan, als die brief wol wisent vom künig von Kraköw oder Bolent. Die Sant Johannser hant großen aplaß verkündet von Rodis haus unerlaubt ains bapsts, von aiginem gewalt. Das und ander sachen man wider den orden auch hat, das man hie nit leutert, von denen zwayen orden. Wol wa sy kilchen hant, die soll man ine nemen, die sont ledig von ine sein und stan in der pfarrkilchen ordnung.

Eine solche Wiederholung in abweichender Fassung kann natürlich nur vom Autor selbst herrühren. Die zweite Fassung war augenscheinlich dazu bestimmt, die erste zu ersetzen. Daß in unserer Handschrift beide hintereinander stehen, verrät uns, daß diese Kopie, mittelbar oder unmittelbar, auf den eigenhändigen Entwurf des Verfassers zurückgeht.

1) So die Handschrift. Ich vermute ‚mast säuen.'

Dieser Entwurf erscheint in der bisher allein bekannten Schrift in gekürzter Gestalt.

Man würde jedoch irren, wollte man in der Vulgata nichts weiter als eine mehr oder weniger gelungene Verkürzung des ursprünglichen Entwurfs sehen. Dazu ist ihre Fassung doch viel zu selbständig. Sie geht nicht nur im Ausdruck oft eigene Wege, sie enthält gelegentlich mehr und einmal wenigstens etwas ganz anderes als G. Das ist der Fall im Absatz über die Säkularisierung der Burgen, Städte und Herrschaftsrechte, die sich in Händen von Geistlichen befinden (B 212, W 63). Von dem präzisen Vorschlag, sie alle für das Reich einzuziehen und an weltliche Herren und Städte zu geben, weiß G nichts. Es hat statt dessen (fol. 69 b ff.) eine eingehende, predigthafte Rechtfertigung der Wegnahme — die weltliche Herrschaft der Geistlichen ist Ursache des allgemeinen Unfriedens —, aber was mit den eingezogenen Rechten und Besitzungen geschehen soll, sagt sie nicht. Nimmt man dazu, daß die Ausdrucksweise der Vulgata nicht selten bestimmter und wirksamer, ihr Gesamttenor knapper und straffer ist, so wird man nicht umhin können, in ihr eine Neubearbeitung von der eigenen Hand des Verfassers zu sehen. Ein anderer hätte schwerlich in dieser Weise bei kürzendem Verfahren die Form zu ändern und gelegentlich zu bessern, den wesentlichen Inhalt zu wahren und hie und da zu bereichern verstanden.

Wir besitzen also von der „Reformation Siegmunds" den ersten Entwurf, und zwar, soviel bisher erkennbar, in zwei Gestalten, vertreten durch die Stuttgarter und die Luzerner Handschrift; außerdem eine kürzende Neubearbeitung, die der Verfasser selbst, wie es scheint, etwas später vorgenommen hat. Diese allein war bisher bekannt.

Wer künftig diesen Mann, seine Herkunft, Anschauungen, Absichten schildern will, wird also von G ausgehen müssen. Es ist nicht nur schriftstellerisch interessanter, weil lebendiger, beredter, mit einem Wort persönlicher als die Vulgata, es enthält auch stofflich mehr. Der ausführliche Rückblick auf die Vorgeschichte des Konzils von Basel (fol. 2 b) ist in der Vulgata (B 243, W 100) bis zur Dürftigkeit eingeschrumpft, eine Digression über die Geschichte der ältesten Päpste (fol. 21 a) fehlt in ihr überhaupt. Einen besonderen Reiz übt das anekdotische Element. Es erscheint in G noch reicher als in der bekannten Fassung. Der Verfasser belegt seine Lehren und Behauptungen gern mit Beispielen aus dem Leben, die er gesehen oder gehört hat. In der Vulgata fällt in dieser Beziehung die Geschichte von dem Türken auf, der bei einem Glaubensdisput mit einem Ritter in Basel seinen Gegner zum Schweigen gebracht haben soll (B 170, W 13). G hat noch eine solche Geschichte zur Erläuterung des Satzes, daß die päpstlichen Dispense vom Ordensgelübde ungültig seien. Sie ist so bezeichnend und dabei so hübsch erzählt, daß ich mir nicht versagen möchte, sie wörtlich mitzuteilen.

G 33 b. ‚Wir haben zu Basel ainen jungen priester gehebt in der canzley bei herzog Wilhelm von Bayern, hieß Friderich. Der was ain stiller man.

Mit allen sachen, saitenspiel, pfeifen, singen, was im dehainer vor. Der ward je dick angerennt von dem bropst von Sant Alben [1]), das er sich in iren orden keren wölt. Der jung herr spricht: ‚Ich wais nit, was euer orden ist; gend mir euer regel, die will ich übersehen, was euer orden sey.' Der prior gab im ir regel zu lesen, die hatt er einen ganzen monat. Er übersach sy wol. In dem monat kam er zu dem propst oder prior. Der propst hieb an und sprach: ‚Ich will euch geben die propstey zu Persach, und gand in unsern orden, sy hat me dan dritthalb hundert guldin.' Er sprach: ‚Ich han euer regel wol übersehen, sy wer mir zu saur am gebet und an gehorsami und an rainigkait; ich förcht, ich mocht sy nit halten. In 3½ stund mag ich euer gebet nit tun, ich wird tob.' Der propst sprach: ‚Ir sünd nit verbunden das bet alls zu tun, man dispensiert mit euch, das ir das leichtlich tund.' Er sprach: ‚Gieng ich nun in euren orden, müst ich nit schweren euer regel zu halten?' Der propst sprach: ‚Ja, ir schwerent die regel, man dispensiert aber mit euch.' Der jung sprach: ‚Ir sünd mechtiger denn der bapst, der nem mir mainen aid nit ab. Hörend ains: gedenkent, mir sein nit meh. Ich han mit euch gebetet, ir betend nit als euer regel haltet. Euer dispensieren ist ewige verdamnuß, ir gan all in die hell, ir sünd an gott meineidig. Wer' ich herr als unser herr der kayser, ich ließ euer ain nit leben. Das er allen ördnen widrig ist [2]), das git im gott in und bekennt auch wol euer tun und euer lon. Er hat die layenpriester lieb, an dem hanget die hailige kilch. Sie gesehent baß dann die bischoff oder prelaten. Verdampnet sünd ir ewiglich.' Also schied er von im.'

Die Persönlichkeit des Verfassers tritt in G auch in einzelnen kleinen Zügen deutlicher hervor. Er ist nicht ungebildet, wie man schon bisher mit Recht gefunden hat. Daß er gelegentlich Aristoteles zitiert, hat Koehne schon bemerkt. Auch auf die Silvesterlegende beruft er sich einmal (fol. 79 a) mit Angabe der Stelle, Prolog, 24. Stück, und ein andermal (fol. 53 a) auf die Klementinen. Seine Kenntnis der Kanzleibräuche beweist er durch einen Hinweis auf die Klausel „Si ita est“, die bei gewissen Mandaten angewandt wurde und dem Beauftragten die Verantwortung dafür übertrug, daß der Tatbestand die Maßregel auch wirklich rechtfertigte: ‚Der bapst git hin, er wais nit, ob er rechtlich oder unrecht [tut]. Darumb setzt er in all brief „Ist es also", das ist ain zaichen, das es dem bischof entpfolhen ist, zu besehen. Also wirt nieman betrogen' (fol. 38 a). Aus der Organisation des päpstlichen Hofes kennt er die drei großen Behörden Kanzlei, Pönitentiarie, Korrektorie und weiß, daß man für einen Ablaß in jeder von ihnen zahlen muß (G 13 a, B 163, W 5). Er weiß auch, daß noch zu seiner Zeit in Rom ein Gehenkter durch Barfüßermönche vom Galgen abgenommen wird, die sich mit dem Stricke

1) Das Kluniazenserkloster in Basel
2) wirdig G.

gürten[1]). Er ist also kein weltunkundiger Mann, kein Hinterwäldler. Aber zu den Gelehrten gehört er doch auch nicht. Für sie hat er sogar sehr bittere Worte, für ihre Pfründenjagd, ihre faule Nichtsnutzigkeit, ihre Rechtsverdreherei (fol. 31 a, und 38 b). ‚Man studiert jetzt dem teifel, nit gott; das sicht man an allen gelerten wol, die me simoney niesent, denn jeman anders' (fol. 32 a).

Das entspricht seiner allgemeinen Tendenz: das Heil ruht in der niedern Geistlichkeit, den ‚klainen gemainen priestern' (fol. 15 a). Dieser Satz kehrt in häufigen Wiederholungen immer wieder. Kaiser Siegmund selbst hat es vor dem Konzil zu Basel ausgesprochen: ‚Der glaub und die hailige kilch hanget allain an dem ainfaltigen priester' (fol. 32 a). Auf dem Konzil ist es auch vorgekommen — wieder eine hübsch erzählte Anekdote, von der ich nur bedaure, sie aus Raumnot nicht abdrucken zu können —, daß ein einfacher Priester einen „großen Meister" glänzend abführte, als er einen handgreiflich widerrechtlichen Beschluß verteidigen wollte.

Schon im bisher Gesagten wird man gefunden haben, daß der Zusammenhang des Verfassers mit Basel und dem Konzil enger ist, als aus der abgeblaßten Fassung der Vulgata zu erkennen war. Es kommen noch ein paar Stellen hinzu. Kaiser Siegmund soll öffentlich im Konzil erklärt haben, seit 200 Jahren habe es keinen rechten Papst mehr gegeben (fol. 24 a). Herzog Wilhelm — es ist der Baiernherzog, der Konzilsprotektor; er erhält bezeichnenderweise keinen näheren Titel, der Verfasser nimmt an, daß jeder ihn kennt — sprach einmal zu dem Kaiser: ‚Die bischoff sünd all blind worden und die prelaten, sy sehend neut me was vor inen geschriben stet. Da warent sy im concilio gesein, und was da die bischoff mit ainander kriegten, von Trier und von Speür!' Gemeint ist der große Streit zwischen Ulrich von Manderscheidt und Raban von Helmstadt, dem Bischof von Speier, um das Erzbistum Trier, der das Konzil in seinen ersten Jahren stark beschäftigt hatte. Man erkennt, wie sehr der Verfasser mit seinen Gedanken in Basel und bei der Kirchenversammlung ist. Daß er an ihr teilgenommen, kann jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Daß er in Basel selbst geschrieben, halte ich nach der Stelle, die schon Koehne aus G angeführt hat, für sicher: ‚Es waist ainer zu Wien, wie man's hie tut zu Basel oder zu Straßburg' (fol. 88 a); woraus die Vulgata gemacht hat: ‚das ainer zu Wien weiß, wie man hie kauft' [2]).

Endlich die Frage: wie ist der unbekannte Priester darauf verfallen, seine revolutionären Gedanken dem Kaiser Siegmund unterzuschieben?

---

1) Seine Erklärung dieses Brauches ist originell. Die Barfüßer, sagt er (fol. 26 b) bestimmten ihren Ordensbruder, Papst Nikolaus (IV), daß er auf den Kreuzigungsbildern den Evangelisten Johannes durch den hl. Franz ersetzen lasse. Darauf gab ihnen der Papst das erwähnte Vorrecht.

2) Welche Fassung die ursprüngliche ist, sollte doch nicht zweifelhaft sein. Dennoch hat Koehne, Neues Archiv 23, 701 das Verhältnis auch hier auf den Kopf gestellt, getreu seiner Voraussetzung, daß G zwar nur ein „Auszug", aber doch eine „spätere Ueberarbeitung" sei.

Man hat darauf verwiesen, daß Siegmund zu wiederholten Malen während seiner Regierung sich für die Kirchenreform interessiert und auf dem Konzil in Basel allerdings mit außergewöhnlichem Eifer auf sie hingedrängt hat. Zu den Belegen, die Joachimsen hiefür anführt, möchte ich noch einen fügen. Johann von Segovia erzählt, wie der Kaiser vor seiner Abreise am 5. Mai 1434 durch feierliche Vertreter, Herzog Wilhelm von Baiern an der Spitze, die einzelnen Deputationen des Konzils eindringlich um Beschleunigung der Reform ersucht und das Begehren drei Tage später in seiner Abschiedsrede mit beredten Worten wiederholt habe [1]). Daß das in weiten Kreisen Eindruck gemacht und Siegmund mehr als manches andere in den Ruf des Kirchenreformators gebracht habe, läßt sich denken. Man kann sich auch vorstellen, daß bei diesem und andern Anlässen Aussprüche gefallen sind, wie unser Autor sie vom Kaiser berichtet. Aber er behauptet ja, ein „Buch" des Kaisers über die Reform der Kirche verdeutscht zu haben. Das ist natürlich eitle Uebertreibung. Aber ist es reine Erfindung?

Von einer Schrift Siegmunds dieses Inhalts ist nichts bekannt, und sie wäre bekannt, wenn sie existiert hätte. Johann von Segovia hätte darüber gewiß nicht geschwiegen. Aber von dem Gesandten und Vertreter des Kaisers, dem Bischof Johann Scheele von Lübeck, hat sich allerdings ein Reformprogramm für Kirche und Reich erhalten. Es findet sich unter den Reformakten des Konzilspräsidenten, Kardinal Julian Cesarini, die der Kodex 168 der Hospitalsbibliothek zu Kues an der Mosel vereinigt, auf fol. 203 a—211 a [2]). Eine deutsche Uebersetzung davon ist die sog. Reformation Siegmunds allerdings durchaus nicht. Aber eine gewisse Verwandtschaft läßt sich zwischen beiden doch entdecken.

Da ist zunächst die Frage des Priesterzölibats. Daß der Kaiser für seine Aufhebung lebhaft eingetreten sei, wußte man längst durch Enea Silvio. Ehe er Basel verließ, schickte er den Bischof von Lübeck zu den Deputationen und ließ ihnen dringende Vorstellungen in diesem Sinne machen [3]). Auch unser Unbekannter erwärmt sich lebhaft für diesen Gedanken. Das beweist freilich noch nichts. Gegner des Zölibats gab es am Konzil recht viele. Aber die Verwandtschaft erstreckt sich doch auf etwas mehr als die Sache selbst. Man vergleiche die Worte der „Reformation Siegmunds", wie sie oben S. 108 abgedruckt sind, mit der Art, wie sich der Bischof von Lübeck in seiner erwähnten Denkschrift über die Reform ausdrückt:

---

1) Monum. concil. general. saec. XV 2, 661 ff. Vgl. die Protokollnotiz Concilium Basiliense 3, 90. 92.

2) Vgl. die Mitteilungen in meinem Vortrag über die Kirchenreform auf dem Konzil zu Basel: Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 1910, S. 9 ff.

3) Prius tamen quam abiret, Johannem pontificem Lubicensem . . . ad singulas deputationes precatum misit, ut sacerdotibus Christi nuptias restituerent . . . Sapientes fuisse Grecos, qui sibi coniugia retinuissent usw. Fea, Pius II a calumniis vindicatus (1823) p. 51. Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, hrsg. von Wolkan 2, (Fontes rerum Austriacarum II 67) 184.

Item attento, quod, licet sub gravissimis penis et perdicionis eterne timore ab ecclesia sit statutum, quod presbiteri caste et continenter vivere teneantur, vitando vicium carnis, nichilominus tamen ipsi ubique locorum indifferenter hoc vicium, quod cuilibet naturaliter inest, prochdolor non curaverunt hactenus evitare nec hodie vitant, propter quod multa millia animarum catervatim non est dubium perpetue dampnacioni deputari: videtur igitur sanctum et consultum, ut huiusmodi statuto relaxato provideatur, quod ammodo secundum morem origentalis ecclesie quilibet presbiter secularis, si voluerit, solum cum unica et virgine matrimonium contrahere et matrimonialiter vivere licite possit . . . Multo enim eligibilius est ad modicum tempus scandalum pati, quam infinita millia animarum in iehennam eternaliter mitti. Ohne die Stelle zu pressen oder etwa gar eine „Benutzung" der Schrift des Bischofs durch den Verfasser der Flugschrift behaupten zu wollen, wird man doch die Anklänge nicht überhören können, wenn beide auf das Vorbild der orientalischen Kirche hinweisen — in der verkürzten Fassung der Flugschrift ist noch das Beispiel des spanischen Klerus hinzugekommen — und der eine von dem vicium quod cuilibet naturaliter inest, der andere von dem ‚wann es doch natürlich ist geschaffen' spricht. Hier mögen dem Unbekannten, wie sonst so oft, Gedanken und Wendungen, die er vielleicht im Konzil hat verlesen hören, im Gedächtnis haften geblieben sein.

Deutlicher scheint mir eine andere Stelle die Beziehung zu verraten. Im Anfang der Schrift (B 163, W 4, G 12 a) ist von der Simonie die Rede, die am Hof des Papstes dadurch entstanden sei, daß die Päpste die Einnahmen aus dem Kirchenstaat für sich allein behielten, statt den Kardinälen ihren Anteil zu gewähren. Dann wird das Patrimonium Petri beschrieben: ‚Item von Anconitano, item von Spoletano, item von Napels, item von Perus, Ferrar, Bononi, und von andern herrschaften und graffschaften, wann si mit getreuen der kilchen besetzt und geregiert werdent [1]), so velt me denn zu fünfmalen hunderttausend cammer guldin davon. Item darzu das reich Cicili und Avinien und menge herrschaft und grafschaft, [das] auch menig hundert tausent [guldin] tut, da[vo]n der bapst und der hof mit den cardinelen wol erlich bestellt waren und verordnet, und wart angesehen, das der hof ains bapst kainen mangel haben sollt, und das alle ding von dem hof erlich erworben würde' [2]).

Genau dieselben Sätze lesen wir in der Denkschrift Scheeles. Auch hier wird den Päpsten vorgeworfen, sie hätten den Genuß des Patrimoniums, das ihnen von Konstantin zu ihrem und ihrer Kardinäle Unterhalt geschenkt sei, sich allein vorbehalten oder ihren Verwandten gegeben. ‚Et cum clare liqueat, quod de huiusmodi bonis et dominiis, videlicet de marchionatu

1) Die Vulgata verwischt den Ausdruck zu ‚mit treue der hailigen kirchen verainet wurden.'

2) In der Vulgata ist der Satz verkürzt zu ‚darmit der hof ains pabstes erlich uszgericht wurd noch heut bey tag'.

Ankonitano ac ducatu Spoletano necnon de Romana Urbe ac Romandiola et de patrimonio sancti Petri ac de Perusina et Bononiensi [es folgte hier, wurde aber getilgt: et Ferrariensi] civitatibus et comitatibus eorundem si bene reguntur, non per papales nepotes, sed per cardinales vel alias manufideles ad id aptos, longe ultra quingenta millia ducatorum annuatim percipi possunt, preter Sicilie et Arrogonie regnorum ac civitatis et comitatus Avionensis et aliorum dominiorum . . . annuos census et proventus multorum millium florenorum . . . de medietate utique tot et tantorum censuum et reddituum huiusmodi etc. domini papa et cardinales et officiales huiusmodi . . . decentem et gloriosum statum ducere possent.'

Mir scheint hier jedes Wort zuviel: der Verfasser der „Reformation" hat die Denkschrift des kaiserlichen Gesandten gekannt, sie schimmert unverkennbar an dieser einen Stelle sogar im Wortlaut bei ihm hindurch.

Indem ich dies feststelle, liegt mir nun aber nichts ferner als behaupten zu wollen, der Unbekannte habe in irgendwelchen näheren Beziehungen zu Siegmund und seiner Umgebung gestanden. Wie viele Teilnehmer am Konzil die Schrift des Johann Scheele zu lesen bekommen haben, wissen wir nicht, ebensowenig, wie sie entstanden war. Ist sie etwa aus Beratungen der deutschen Nation hervorgegangen, was ich für nicht unwahrscheinlich halten möchte, so wäre ihre Kenntnis, sogar ein gelegentliches Exzerpt aus ihr, bei einem beliebigen Mitglied dieser Nation nichts Wunderbares. Weitere Ueberlegungen daran zu knüpfen, hat keinen Zweck. Die sog. Reformation Siegmunds, so vieles sie auch aus den Besprechungen und Beratungen am Konzil an Gedanken, Anregungen und Vorschlägen übernommen haben mag, in der Hauptsache fällt sie doch ganz aus dem Rahmen dessen, was das Konzil erstrebte, steht sogar vielfach im Gegensatz dazu. Bei aller Abhängigkeit von der Umwelt, in der sie entstand, ist sie doch ein sehr persönliches Werk. Als solches stellt sie sich uns auch in der Form vollends dar, seit wir ihre früheste Redaktion, den ersten Entwurf kennen. Seinen Titel aber und die fiktive Urheberschaft Siegmunds hat der Verfasser gewählt in Erinnerung an das entschiedene Eintreten des Kaisers für die Reform und wohl auch an die formellen Anträge, die sein amtlicher Vertreter dem Konzil eingereicht und die unser Autor kennen gelernt hatte.

Luther und der angebliche Ausklang des „Observantenstreites" im Augustinereremitenorden.

Von
Otto Scheel.

Alle Fragen zu behandeln, die mit den Streitigkeiten in den der Observanz angehörenden deutschen Klöstern der Augustiner Eremiten zusammenhängen, ist hier weder beabsichtigt noch nötig. Was vor dem Kölner Kapitel von 1512 liegt, soll unerörtert bleiben. Nicht als ob es sich nicht lohnen würde, den heftigen Kämpfen um Observanz und Union aufs neue nachzugehen. Von einem Abschluß der Forschung kann hier noch keineswegs gesprochen werden. Die einzelnen Phasen des Streites, die Rolle, die Staupitz gespielt hat, Beweggründe und Anlässe der Widerstände und Kämpfe, dies und anderes nochmals zu untersuchen wäre nicht überflüssig. Um so weniger, als die „genauen Tagebücher" des Ordensgenerals Aegidius von Viterbo keineswegs das Vertrauen verdienen, das ihnen entgegengebracht worden ist. Im zweiten Bande meines Martin Luther hatte ich gelegentlich Zweifel an der Zuverlässigkeit der Eintragung Ausdruck gegeben, auch von Angaben dieser scheinbar ausgezeichneten Quelle abzuweichen für nötig erachtet. Den Zweifel weiter zu verfolgen und die Quelle methodisch auf ihre Zuverlässigkeit zu untersuchen unterließ ich. Es wäre aus dem Rahmen der Darstellung herausgefallen. Neuerdings hat nun A. V. Müller diese für untrüglich gehaltene Quelle als recht unzuverlässig erwiesen. Eine methodische und scharfsinnige Durchprüfung aller Angaben dieser Quelle — einiger Bruchstücke des „Manualregisters" des Aegidius von Viterbo aus den Jahren 1508 bis 1509, 1512 bis 1513, heute noch im Generalarchiv des Ordens, und zweier Auszüge in später Abschrift, im Besitz der Berliner und Münchener Staatsbibliothek — hat ihm die Erkenntnis verschafft, daß wir es nicht mit Eintragungen zu tun haben, die sofort, von Fall zu Fall, und an der Hand der Urdokumente eingetragen sind, sondern erst nach geraumer Zeit auf Grund von flüchtigen Notizen haufenweise hinter einander [1]). A. V. Müllers Kritik ist stichhaltig. Ich wüßte jedenfalls nicht, was mit Aussicht auf Erfolg gegen seine Entwertung dieser „genauen Tage-

1) A. V. Müller: Der Augustiner-Observantismus und die Kritik und Psychologie Luthers. Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang XVIII, 1921, S. 18.

bücher" eingewendet werden könnte. Die Forschung wird sich daran gewöhnen müssen, mit recht viel größerem Vorbehalt, als es bisher üblich war, von dieser Quelle Gebrauch zu machen. Zu einer nochmaligen eingehenden Erörterung des ganzen Streites, mit der übrigens A. V. Müller in dem eben genannten Aufsatz den Anfang gemacht hat, wäre darum Anlaß genug vorhanden.

Darauf jedoch soll hier verzichtet werden. Schon die Rücksicht auf den Raum verbietet es. Nur zum Ausklang oder angeblichen Ausklang des Observantenstreites in den Jahren des werdenden Reformators soll hier einiges gesagt werden. Der Streit soll, wie wir durch Grisars Lutherbiographie erfahren haben, eine besondere Bedeutung für die Entwicklung Luthers zum Reformator gehabt haben. Im Kampf gegen die „Observanten", für deren Forderungen Luther zunächst eingetreten war, und die ihn mit dem Anwalt der 7 „renitenten" Klöster nach Rom geführt hatten, die er aber zurückgekehrt infolge seines „Abfalls zu seinem Staupitz" (so Cochläus) im Stich gelassen hatte, reifte in Luther jene Verkündigung des Evangeliums, die man als die reformatorische zu kennzeichnen sich gewöhnt hat. Aus dem Kampf gegen die frommen Werke der Observanten wuchs der Kampf gegen die Werke überhaupt heraus. Die Observanten werden zu Typen der iustitiarii, gegen die Luther als Prediger und akademischer Lehrer mit immer leidenschaftlicherer Heftigkeit das Wort nimmt [1]). Am Ende des langen, oft stürmisch bewegten, von heftigen Angriffen und den unvermeidlichen Gegenangriffen erfüllten Kampfes steht die sog. reformatorische Entdeckung, die Grisar in den Winter 1518/19 legte und deren Inhalt er als die Entdeckung der absoluten Heilsgewißheit beschrieb.

An diesem „Observantenstreit" nach 1512 war die Lutherforschung bisher achtlos vorübergegangen. Für Grisar wurde die Entdeckung dieses Streites sehr wichtig. Sie gestattete ihm, nicht nur lebendige Augenblicksbilder vom äußeren Leben Luthers aus den Jahren vor dem Ablaßstreit zu zeichnen, also von den Jahren, die bisher recht wenig bewegt erschienen waren, sie ermöglichte ihm auch ein „psychologisches" Verständnis des werdenden Reformators. Nach Rom gewandert, um die Observanz gegen Staupitz zu verteidigen, erfüllte sich Luther in der heiligen Stadt mit weltlicher Gesinnung, ergriff zurückgekehrt für Staupitz Partei, von dem der junge Mönch auch Förderung seiner ehrgeizigen Pläne erhoffte und ließ sich nun zu einem immer rücksichtsloser werdenden Kampf gegen jene Ordensbrüder fortreißen, denen die Beobachtung ernster mönchischer Lebensführung noch ein Gewissensanliegen war. Aus dem früheren Wortführer strenger Observanz wurde ein Prediger „laxer" Auffassung vom Klosterleben; und der Kampf gegen jene, die den Idealen der Observanz die Treue hielten, wurde der Vorläufer jenes Kampfes gegen allen religiösen Ernst und alle Gewissensautorität des Katholizismus, den wir unter dem Stichwort des Ablaßstreites kennen und der zum vollständigen inneren und äußeren Bruch mit der Kirche Christi führte.

1) Vgl. H. Grisar: Martin Luther, Bd. 1, 59—64.

Daß dieser neue Observantenstreit mit dem alten, bisher bekannten und 1512 auf dem Kölner Kapitel beigelegten Observantenstreit keine erkennbare Verbindung besitzt, hat Grisar keine besondere Sorge bereitet. Gelegentlich ist ihm allerdings der Gedanke aufgetaucht, daß man es mit einem Observantenstreit im eigentlichen Sinne nicht zu tun habe. Es konnte ihm doch nicht ganz verborgen bleiben, daß es sich gar nicht mehr um die rechtlichen Beziehungen der Observantenklöster zu jenen der Konventualen, der „Kongregation des Andreas Proles in Deutschland" zur sächsischen Provinz der Konventualen und zum General handle, sondern im besten Fall um die Würdigung des mönchischen Lebens innerhalb der Kongregation der Observanten. Dann aber sind die „Observanten", gegen die sich Luther nach Grisars Darstellung im ersten Band wendet, nicht identisch mit jenen Observanten, zu denen er selbst vor seiner Romreise sich bekannte. Daß die Schilderung des zweiten Observantenstreites irreleitend sei, hat Grisar auch selbst gefühlt. In den Nachträgen zum dritten Band, die sich mit den inzwischen erfolgten kritischen Einwänden auseinandersetzen, schillert der Begriff der Observanten nicht mehr wie im ersten Band. Jetzt heißt es unmißverständlich, es handle sich nicht darum, ob noch in den Jahren 1515 und 1516 in der Observantenkongregation, der Luther angehörte, zwei Parteien bestanden hätten, von denen die Mitglieder der einen im kirchenrechtlichen Sinn Observanten bleiben, die der anderen aber, von Luther gewissermaßen geführt, sich mit den Konventualen vereinigen wollten. Von einer solchen Differenz, wie sie zur Zeit der Opposition der sieben renitenten Klöster und in den Tagen von Luthers Romreise obgewaltet habe, sei keine Rede mehr in den Quellen, nachdem Staupitz seine Pläne auf Angliederung der Konventualen in Deutschland aufgegeben habe, und die Verfassungskämpfe in der Kongregation durch die Vereinbarung von Köln 1512 beigelegt worden seien. Aber innere Gegensätze, verschiedene Auffassungen des Mönchslebens hätten fortbestanden, wie es nach dem lebhaften Zwist nicht anders möglich gewesen sei. Dies habe des jungen Luther stürmischer Charakter allmählich immer mehr aufgegriffen, nachdem er einmal zu seinem Staupitz abgefallen sei. Urkunden des Ordens könnten uns leider nicht näher darüber unterrichten, weil die Veröffentlichungen aus den Archiven zu spärlich seien. Man sei auf Luthers erste Predigten und Schriften angewiesen. Aus diesen erkenne man ihn aber wiederholt als einen lebhaften Sprecher gegen eine Gruppe unter den Ordensbrüdern, denen er pharisäischen Geist vorwerfe sowie ein starres Festhalten an Statuten, Privilegien und Exemtionen, die ihre ernstere Beobachtung der Regel schützen sollten und die der Observantenkongregation eigentümlich waren. Dies gehe bei ihm parallel mit dem Kampf gegen die Selbstgerechten. Beides zusammen sei ein Faktor bei der Bildung und Befestigung seiner Lehre von Werken, Glaube und Gnade. [1])

---

1) H. Grisar: Martin Luther, Bd. 3, 962. Vgl. ebd. S. 966: „Luther äußert sich einmal sehr frank über die Ordensbestimmung, die bei den Observanten

Schon die Darstellung des ersten Bandes fand eine zum Teil lebhafte Zustimmung, auch in protestantischen Kreisen. Man erblickte in Grisars Entdeckung — ohne freilich das von ihm vorgelegte Material nachzuprüfen — einen außerordentlich wertvollen historisch-psychologischen Beitrag zum Verständnis Luthers. Die Folgerungen für Luthers Charakter, die Grisar gezogen hatte, lehnte man freilich ab. Grisars Fehler waren hier in der Tat zu offenkundig, als daß man ihm hätte folgen können. Oder auch: das Wissen um den Ernst des werdenden Reformators war zu stark, als daß man sich hätte versucht fühlen können, in Grisars Fußstapfen zu treten. Daß aber Grisar den psychologischen Umschwung in Luther mit seiner äußeren Lebensgeschichte verknüpft habe, wurde als ein besonders glücklicher Griff gepriesen oder als eine der „vorteilhaftesten Leistungen“ des Buches gerühmt [1]). Einem zunächst kurz begründeten Widerspruch, den ich zu erheben wagte, begegnete Meissinger mit der etwas voreiligen Erklärung, der Kenner von Luthers Stil werde die Aeußerungen Luthers, die Grisar seiner Darstellung zugrundegelegt habe, und die nach meiner Deutung mit dem „Observantenstreit“ überhaupt nichts zu tun hätten, „jener charakteristischen geistvollen Flüchtigkeit lutherischer Anspielungen gerade gemäß finden“ [2]). Damit war denn von vornherein jedem das Urteil gesprochen, der es wagte, Grisars Zeichnung zweifelnd zu betrachten, um von einem stärkeren Mißtrauen gegen sie zu schweigen. Das konnte freilich weder G. Kawerau noch mich veranlassen, unseren Widerspruch fallen zu lassen [3]). Meissingers Spezialkenntnis der „charakteristischen geistvollen Flüchtigkeit lutherischer Anspielungen“ konnte unseren Zweifeln nicht Schweigen gebieten. Denn Stilfragen waren hier gar nicht ausschlaggebend. Man brauchte sich auf Meissingers Domäne nicht zu begeben, weil entweder schon die lateinische Formenlehre und Syntax die Entscheidung brachte oder ein die Buchstaben und Worte sehendes normalsichtiges Auge. Vom Historiker wird doch niemand verlangen, daß er

---

und zugleich bei den Konventualen viel galt und kanonistisch festgelegt war, die praktische Ausübung des Mendikantenberufs. Da er hiermit zugleich bei gutgesinnten Konventualen Mißbilligung finden mußte, so zeigt sich, daß das treibende Element bei ihm nicht etwa ein bloß formeller Gegensatz zwischen Observanten- und Konventualentum war, sondern daß eine tiefere Unterschätzung des evangelischen Ordenslebens zugrunde liegt“. Daß Grisar wenige Zeilen später zugeben muß, diese „unüberlegten Worte“ seien „zur Not noch gut zu deuten“, sei nur nebenher erwähnt. Die „gute“ Deutung hat sich offenbar in Grisars Rahmen nicht einfügen lassen.

1) Vgl. W. Braun in der Evangelischen Kirchenzeitung 1911, Sp. 504 f. — K. Meissinger in den Süddeutschen Monatsheften 1911, S. 82 f. — Nicht so superlativisch, aber doch noch den Fortschritt der Forschung betonend A. v. Harnack in der Theologischen Literaturzeitung 1911, Sp. 304 und Hj. Holmquist in Kyrkohistorisk Årsskrift 1911, S. 200.

2) Meissinger a. a. O.

3) Vgl. G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu H. Grisars Luther. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 105, 1911. — O. Scheel: Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1911, Bd. 22, S. 531—544.

Uebersetzungen gelten lasse und als Anspielungen begreife, deren Fehlerhaftigkeit schon von Schülern der dritten oder vierten Lateinklasse ohne weiteres erkannt werden kann. Anspielungen mögen noch so geistvoll flüchtig sein, sie bleiben doch unter den Gesetzen der Formenlehre und Syntax. Sonst müßte ja der Buchstabe des Textes sich dem Einfall des Lesenden unterordnen. Erst recht nicht wird man als Anspielungen solche Zitate verstehen müssen, die im Text nicht enthalten sind. Man mag in solchen Fällen gern von Flüchtigkeiten, wenn auch nicht gerade von geistvollen Flüchtigkeiten sprechen. Nur suche man sie dann bei dem, der zitiert, nicht bei dem, der zitiert wird.

Grisar selbst hat das auch eingesehen. Angesichts der Nachweise, die erbracht wurden, und für die ich im einzelnen auf meine Ausführungen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte verweisen darf, konnte er nicht wohl leugnen, daß er die Texte etwas eigenmächtig behandelt habe. Er mußte auch einräumen, daß selbst dort, wo er durch Anführungsstriche seinen Lesern zu erkennen gab, daß er wörtlich wiedergebe, was Luther gesagt habe, nicht immer Luther selbst rede, sondern nur sein Biograph. Dies immerhin etwas ungewöhnliche Verfahren entschuldigt er freilich einmal mit der Bemerkung, daß es sich in seinen drei Bänden um mehrere tausend Anführungsstriche gehandelt habe, solche Versehen also wohl möglich seien [1]). Gewiß, das ist möglich. Aber auffallend bleibt, daß diese Versehen sich ausnahmslos gegen Luther richten; und auffallend bleibt auch, daß gerade jene Zitate, in denen sich die bezeichnenden Stichwörter fanden, keine Zitate waren, sondern recht freie Schöpfungen des Darstellers, der doch an anderer Stelle versichert hatte, daß er Vermutungen vermeiden und nur vorbringen wolle, was „selbst gerichtlich bewiesen werden könnte“ [2]). Auf alle Fälle mußte aber der prüfende Leser die Eigenart dieser „Zitate“ Grisars kennzeichnen und daraus die Folgerung für sein Urteil über den neu entdeckten Observantenstreit ziehen. Grisar meint freilich in seinen ausführlichen Nachträgen gerade zu diesem Kapitel seiner Darstellung, daß seine Versehen recht unerheblich seien. An den Tatsachen selbst, wie er sie im ersten Band geschildert habe, werde dadurch nichts geändert.

Begründet wird dies mit dem Hinweis auf einige Aeußerungen Luthers, in denen ganz unzweifelhaft auf Observanten Bezug genommen wird. Zwar sind es nun nicht Observanten in dem besonderen Sinn, den Grisar in den Nachträgen zum ersten Band entwickelt, sondern Observanten, wie das Kirchen- bzw. Ordensrecht sie kennt. In den Nachträgen hat Grisar gerade eine dieser wenigen Stellen, wie er sagt: eine durchschlagende Stelle, an die Spitze gestellt [3]). Und er glaubt seinen Kritikern den Vorwurf machen zu müssen, daß sie unmethodisch vorgegangen seien. Denn während er Luthers dunklere und zweifelhafte Aeußerungen über die Augustinerobservanz erst in zweiter Linie und durchaus nur im Lichte der klareren Stellen gewürdigt habe, finde

1) Bd. 3, 974. 2) Grisar Bd. 1, 483. 3) Grisar 3, 964.

er bei seinen Kritikern das umgekehrte Verfahren. Sie hätten gerade die „vagesten, unbestimmtesten Aeußerungen" an die Spitze gestellt, um wirksamer gegen ihn zu zeigen, daß Luthers Worte angeblich nicht das mindeste von einem Observantenstreit enthalten.

Es darf immerhin Grisar zugegeben werden, daß Kaweraus Erörterung dieser „klaren" Stellen nicht sonderlich überzeugend war. Sie brauchte Grisar wirklich nicht zu nötigen, seine eigene Deutung preiszugeben [1]). Kawerau schrieb nämlich: „Wir finden eine Stelle (bei Luther), in der er sich über den Grundgedanken des Observantentums voller Bedenken äußert. Er wirft die Frage auf, ob nicht die Absonderung der Observanten innerhalb ihrer Orden im letzten Grunde auf eine Unbotmäßigkeit (inobedientia) zurückzuführen sei" [2]). Da Kawerau hinter Luthers Satz die Forderung stehen sah, den nächsten Vorgesetzten zu gehorchen und nicht durch Exemptionen die nächstgegebene Verpflichtung abzuschütteln und dafür den verführerischen Schein einer falschen Frömmigkeit einzutauschen [3]), so durfte Grisar wohl fragen, ob es denn eine fortgesetzte Selbsttäuschung sei, wenn er von Luthers Gegensatz gegen die Observanzstellung seiner eigenen Klöster rede [4]). Kaweraus Bemerkungen konnten also Grisars Darstellung zu bestätigen scheinen. Und wenn an dieser „durchschlagenden" Stelle wirklich der von Grisar und Kawerau in gleicher Weise angenommene Gegensatz vorhanden war, dann waren vielleicht doch die von Grisar entdeckten „Anspielungen" erwägenswert. Das Urteil über die eigentümlichen Zitate Grisars brauchte natürlich nicht geändert zu werden, aber die Annahme von „Anspielungen" konnte doch glaubhafter erscheinen. Ein „Observantenstreit" war offenbar doch festgestellt.

Das ist auch A. V. Müllers Meinung, der jüngst erneut sich mit dieser Frage beschäftigt hat [5]). Er stellt sie aber unter eine ganz neue Beleuchtung. Weder denkt er daran, aus diesem zweiten Observantenstreit jene Folgerungen für das „psychologische" Verständnis Luthers zu ziehen, das Grisar gezogen hat, noch isoliert er ihn so, wie schließlich Grisar es getan hatte. Der neue Observantenstreit erscheint vielmehr als eine Fortsetzung jener Kämpfe, an denen Luther bis 1512 teilgenommen hatte. Das Ergebnis ist ein neues Verständnis des ganzen Observantenstreites und eine plastische Einordnung Luthers in diesen noch über 1512 sich hinausziehenden Streit. Für Müller ist es von ausschlaggebender Bedeutung, daß Luther den Observanten seiner Zeit und seines Ordens den Vorwurf macht, „Schismatiker" zu sein, d. h. zu versuchen, sich dem schuldigen Ordensgehorsam durch Privilegien und Exemptionen zu ent-

1) Ich selbst hatte mich mit diesen „klaren" Stellen nicht befaßt, weil ich es für überflüssig hielt. Ob sie wirklich „durchschlagend" sind, wird das Folgende zeigen.
2) Kawerau, a. a. O. S. 44.
3) Ebd.
4) Grisar 3, 964.
5) In dem erwähnten Aufsatz im Archiv für Reformationsgeschichte.

ziehen. Bisher hätten die Forscher grade dieser Eigentümlichkeit in der Augustinerobservanzbewegung fast keine Aufmerksamkeit geschenkt. Sie hätten diese Vorwürfe kurz auf den Streit zwischen den „sieben Konventen" und Staupitz bezogen, was erstens nicht zutreffe und zweitens Luther in den Verdacht hätte bringen müssen, weiter nichts als ein Parteigänger von Staupitz zu sein, der pro domo et Domino gesprochen habe [1]). Seine Aeußerungen seien zwar zwei oder drei Jahre nach dem heftigen Streit gefallen; aber dennoch zu einer Zeit, als die Bestrebungen, gegen die sie sich richteten und vor denen sie warnen wollten, in Deutschland noch existierten, wenn sie auch dort nicht wie in Italien voll zum Durchbruch kommen konnten. Luther sei damals mit Nachdruck für den General und die Zentralordensleitung eingetreten, nicht für Staupitz. Denn die sieben Konvente hätten sich ja gar nicht von ihm „eximieren" und von seinem Gehorsam „dispensieren" lassen wollen. Und daß er die von ihm Angegriffenen „Schismatiker" nenne, zeige vor allem, daß er die Bestrebungen gegen die Ordenseinheit, also gegen den General bekämpfe. So verurteile er Staupitz und seine schismatischen Bestrebungen. Cochläus hätte mit weit größerem Recht sagen dürfen, daß Luther zu seinem General statt „zu seinem Staupitz abgefallen" sei, der zudem nach Müller in diesen Jahren des Streites eine recht traurige Rolle spielte, seinem skrupellosen, dem fälschlich viel gerühmten Reformeifer keineswegs verwandten Ehrgeiz folgte und vor Täuschungen und anderen Kampfmitteln ganz weltlicher Art nicht zurückschreckte. „Luthers Stellung zur Observanz während der Zeit der Psalmenvorlesung läßt sich kurz so zeichnen, daß Luther für die ‚reguläre Observanz' gegen die ‚exempte und privilegierte Observanz' war. Er war für eine genaue Befolgung der Regel und Konstitutionen, und grade darum war er gegen die Absonderungsbestrebungen gegenüber der Ordensleitung. Er will von einer Trennung von der Zentralleitung des Ordens aus Observanzgründen nichts wissen und verurteilt entschieden solche Bestrebungen. Der Versuch gewisser Historiker, auf Grund des Observantenstreites Luther als einen lauen Befolger seiner Ordensgesetze und als einen halben Rebellen zu schildern, um alsdann hieraus das Werden des ‚Häresiarchen' psychologisch zu erklären, wird durch das Studium der Quellen ‚ad absurdum' geführt; denn aus ihnen geht hervor, daß der zukünftige ‚Rebell' in diesem Streit ein entschiedener Verfechter der Autorität des Generals und der ‚regulären Observanz' gewesen ist" [2]). Und um nun die Anspielungen Luthers, die sich, wie aus ihrem Wortlaut ohne weiteres deutlich werde, auf gegenwärtige Zustände beziehen, einem besseren Verständnis zu erschließen, schildert Müller die Entstehung und Entwicklung des Observantismus im Augustiner Eremitenorden.

Dies neue Bild ist ganz gewiß geschlossen und eindrucksvoll. Daß es nicht zu solchen offenkundigen Verzerrungen des Charakters Luthers nötigt,

---

1) Müller, a. a. O. S. 1. 2) Ebd. S. 33. 34.

wie sie bei Grisar unvermeidlich wurden, daß es vielmehr den charaktervollen Ernst des jungen Mönchs zur Voraussetzung hat und in seinem Verlangen nach Autorität den „Abfall" von Staupitz zum Ordensgeneral psychologisch zu begreifen sucht, erweckt ein günstiges Vorurteil. Die Charakteristik Staupitzens wird freilich auffallen. Doch was über ihn, über sein Verhalten und seinen Charakter gesagt wird, mag hier auf sich beruhen. Es wird auch kaum nötig sein, das von starker Abneigung gegen Staupitz eingegebene Bild schon jetzt genauer zu prüfen. Die kräftigsten Worte, die Müller gefunden hat, wird ohnehin der Leser mit einem Fragezeichen zu begleiten geneigt sein. Wenn der unter Staupitz' Einfluß stehenden Memminger Unionsurkunde von 1507 unter anderem eine „raffinierte Frechheit" vorgeworfen wird [1]), wenn vom bösen Gewissen Staupitz' gesprochen wird [2]), wenn er jenen Naturen zugezählt wird, denen jedes Mittel recht ist, das zum Ziele führt [3]), er dennoch aber als ein schwacher Charakter geschildert wird, der eines rücksichtslosen Machtmenschen wie des Kardinals Lang bedarf, wenn ihm immer wieder ein selbst bis zur Maßlosigkeit und Blindheit steigender Ehrgeiz nachgesagt wird [4]), wenn er als der große „Schismatiker" in der Kongregation charakterisiert wird, gegen den Luther schließlich die Autorität des Ordensgenerals hervorkehren mußte, so sind das immerhin Urteile, die stutzig machen können, die zum mindesten nicht jeder stillschweigend oder zustimmend hinnimmt. Aber es darf hier genügen, auf das eigenartige Licht hinzuweisen, in das Staupitz zu rücken Müller durch seine Auffassung vom Observantenstreit genötigt worden ist. Damit im einzelnen sich hier zu befassen wird auch deswegen nicht erforderlich sein, weil das Urteil über Luthers Haltung und seine Aeußerungen in der Psalmenvorlesung nicht ganz beiseite geschoben werden kann, wenn man sich über den Charakter und das Verhalten Staupitz' in dieser Zeit unterrichten will. Wir dürfen uns also jetzt den entscheidenden Aeußerungen Luthers in der Psalmenvorlesung zuwenden. Da sie eine ungewöhnlich weittragende Bedeutung gewonnen haben, mögen sie zunächst in dem Umfang, in dem sie benutzt worden sind, wörtlich angeführt werden.

Dreimal nimmt Luther, wie Müller und Grisar überzeugt sind, in der Psalmenvorlesung zu dem immer noch nicht beendigten Observantenstreit in unmißverständlicher Weise das Wort. Das erstemal „durchschlagend" [5]) in den Scholien zum 27. (28.) Psalm: „Quecunque ergo, quantacunque, qualiacunque quis foecerit opera, si obedientiam alibi debitam relinquit, huic dicitur hic: Non intelligit opera Domini, sed sentit opera sua, inflatus sensu carnis sue. Tales hodie timendum est omnes observantes et exemptos sive privilegiatos. Qui quid noceant Ecclesie nondum apparuit, licet factum sit. Apparebit autem tempore suo. Querimus autem, cur sic eximi sibi et dispensari in obedientia velint. Dicunt ‚propter vitam regularem'. Sed hec est lux angeli Sathanae. Quia cum obedientia sit simpliciter indispensa-

1) Ebd. S. 16. 2) S. 13. 3) S. 14; vgl. S. 24.
4) S. 14. 24 u. ö. 5) Grisar, Bd. 3, 964.

bilis et non eximibilis, quam magnam queso causam esse necesse est, ut dispensetur indispensabile" [1]). Das zweitemal kommt er in den Scholien zum 31. (32) Psalm auf die Sache zurück: „Similiter et superstitiosi seu Schismatici abiiciunt per suam singularitatem suum prelatum, in quo Christus eis preficitur: quorum hodie est maior numerus [2]). Das dritte Mal heißt es in den Scholien zu Psalm 91 (92): „Sic etiam omnibus superbis contigit et pertinacibus, superstitiosis, rebellibus et inobedientibus, atque, ut timeo, et observantibus nostris qui sub specie regularis vite incurrunt inobedientiam et rebellionem" [3]). Aus dem hodie in der ersten und zweiten Stelle und aus dem Indikativ-Praesens der Zeitform entnimmt Müller, daß Luther Zustände schildert, die, als er diese Worte sprach, noch andauerten [4]). Und da er von „unseren Observanten" redet, so liegt natürlich die Vermutung nicht fern, daß er an die Augustiner Observanten gedacht haben könnte. Unter dem Schein des Ordenslebens verfallen sie in ihrem Hochmut, in ihrer Dickköpfigkeit und in ihrem Afterkult in Ungehorsam und Rebellion [5]). Auch der zweite Satz klagt über jene dem Afterkult ergebenen „Schismatiker", die aus Absonderungsbestrebungen ihrem Prälaten den Gehorsam aufkündigen, deren Zahl heute groß ist [6]). Im ersten Satz endlich tadelt Luther die „Observanten", „Exempten" oder „Privilegierten", die sich vom schuldigen Gehorsam „eximieren" und „dispensieren" lassen wollen unter dem trügerischen Vorgeben, dadurch das Ordensleben zu fördern. Luther findet, daß solche Bestrebungen der Kirche höchst schädlich sind, denn er ist der Meinung, daß man von diesem Gehorsam überhaupt nicht dispensiert werden kann [7]). „Alle drei Stellen, besonders aber die erste und dritte [8]), treten ein für den General und die Zentralordensleitung" [9]).

Man darf Müller darin beipflichten, daß diese Stellen sich auf gegenwärtige Zustände beziehen. Darüber braucht überhaupt kein Wort verloren zu werden. Ebenfalls ist gewiß, daß die Wünsche eines Staupitz nicht unterstützt werden sollen [10]), mögen sie nun sein, wie sie wollen. Ob aber Staupitz und seine Bestrebungen, so wie sie Müller darstellt, durch diese Stellen verurteilt werden? Ob also aus diesen Erklärungen Luthers das Recht zu der oben erwähnten Korrektur eines Cochlaeus abgeleitet und aus dem Ausdruck „Schismatiker" gefolgert werden kann, daß Luther hier Anschläge wider die Ordenseinheit, also wider den Ordensgeneral bekämpfe? Ob also Luther wirklich hier den Gehorsam gegen den Ordensgeneral im Sinne hat? So selbstverständlich erscheint mir dies trotz Kawerau und Müller keineswegs.

Am leichtesten kann die Berechtigung zu solchem Zweifel an der zweiten Stelle nachgewiesen werden. „Jene" Schismatiker, von denen Luther hier spricht, haben mit den Observanten nichts zu tun. Vollends findet sich hier

1) WA Bd. 3, 155. 2) WA 3, 174. 3) WA 4, 83.
4) Müller, a. a. O. S. 2. 5) Müller S. 33.
6) Ebd. S. 34. 7) Ebd. S. 33. 8) Hier die zweite.
9) Müller S. 34. 10) Ebd. S. 34.

auch nicht die geringste Stütze für die Annahme, daß Luther hier für den General und die Zentralordensleitung eingetreten sei. Luther redet nicht einmal von „jenen“ Schismatikern. Diese nähere Bestimmung gibt natürlich in Verbindung mit den beiden anderen Stellen den Worten eine besondere Beziehung. Aber von Luther stammt diese Bestimmung nicht. Er redet schlechthin von den superstitiosi seu Schismatici. Daß er Ordensgenossen im Sinne habe, deutet er nicht an. Aber selbst wenn er nebenher auch an Ordensgenossen gedacht hätte, dürfte seinen Worten nicht die Bedeutung beigelegt werden, die Müller ihnen zuerkannt hat. Denn der Redner hat nicht ordensrechtliche oder ordenspolitische, sondern religiöse Fragen im Sinn. Er will seinen Hörern das rechte Verständnis der Glaubensgerechtigkeit vermitteln. Zum Ausgangspunkt nimmt er die Hypocritae, die der Vergebung nicht bedürfen und, als wären sie gesund, den Arzt nicht nötig haben. Sie glauben keine Sünde zu haben, setzen ihre Zuversicht auf sich als Gerechte und essen nicht mit den Zöllnern und Sündern, da sie nicht wie die übrigen Menschen sind. So haben die Pharisäer Christum von sich gestoßen, der die Sünde der Welt trägt. Aber der Psalmist versichert, daß nur der selig ist, dem die Sünden vergeben sind. Da aber niemand ohne Sünde ist, jeder ein Kind des Zornes ist, so braucht jeder die Sündenvergebung. Sie wird ihm aber nur durch Christus zuteil. Es kann also niemand durch sich selbst, sondern allein durch Christus gerettet werden. Das ist auch die conclusio des ganzen Briefes Pauli an die Römer. Die Worte in Kapitel 1, 17. 18 zeigen, daß kein Mensch gewußt hat, daß Gottes Zorn über allen liege, und daß alle vor ihm sündig seien. Er hat uns dies erst durch das Evangelium offenbart und ebenfalls durch das Evangelium uns wissen lassen, wie wir vor diesem Zorn gerettet und durch welche Gerechtigkeit wir befreit werden, nämlich durch Christus. Die Häretiker tun aber das gleiche wie die Pharisäer. Zwar mögen sie glauben, daß allein Christus die Sünden beseitige. Sie mögen auch an ihn glauben, bleiben aber doch in ihren Sünden, weil sie ihn nicht wahrhaftig besitzen. Sie verwerfen ihn anders als die Juden, nämlich durch Apostasie und Ungehorsam gegen seine Kirche. In gleicher Weise verwerfen ihn auch die superstitiosi oder Schismatici. Denn indem sie sich absondern, entziehen sie sich ihrem kirchlichen Oberen, in welchem Christus ihnen gebietet. Sie sind heute in der Mehrheit.

Das ist es, was Luther seinen Hörern zu sagen hat. Die Anspielung auf irgendeinen Observantenstreit liegt so fern wie nur möglich. Daß vollends Luther hier sich für die Autorität des Ordensgenerals und für den Gehorsam gegen ihn eingesetzt habe, kann wirklich kaum jemand ernsthaft behaupten, der die einzelnen Sätze und ihren Zusammenhang auf sich wirken läßt. Die Schismatiker sind doch nicht die Partei des Generalvikars Staupitz oder sonst irgendeine schismatische Bewegung innerhalb der Kongregation der Augustiner Eremiten. Die Schismatiker sind ein religiöser Typus, wie auch die im gleichen Zusammenhang in der gleichen Absicht genannten Häretiker und Juden, die als eine Gruppe in der Kongregation der Augustiner Eremiten anzusprechen

wohl niemand einfallen wird. Der suus prelatus ist natürlich nicht der Ordensgeneral, sondern der kirchliche Obere, dem sich jeder entzieht, der eigene Wege geht. Luther redet so allgemein und typisch wie nur möglich. Daß im Prälaten Christus gebietet, durch den Prälaten Christus zu den Gläubigen redet, der Gehorsam gegen den Prälaten darum mit dem Gehorsam gegen Christus zusammenfällt, ist eine Luther sehr geläufige Vorstellung. Ob dies, wie neue katholische Gegner eingewendet haben, eine verstiegene und extravagante Idee ist oder nicht, braucht uns hier nicht zu kümmern. Luther hat oft genug in diesen Jahren sie wiederholt, auch noch in der Vorlesung über den Römerbrief. Mit Observantenkämpfen hat sie aber nicht das mindeste gemein. Daß die Schismatiker per suam singularitatem suum prelatum und in der Folge Christum verwerfen, ist eine religiöse These des Exegeten, nicht die Warnung eines Ordenspolitikers. Luther hat hier nur das eine Anliegen, die Seligkeit der Sündenvergebung in der Kirche deutlich zu machen und vor den Irrwegen der Hypocritae, der Pharisäer, Juden, Häretiker und Schismatiker zu warnen. Die Ausführungen sind instruktiv für den, der Luthers religiöse Stellung in diesen Jahren zu begreifen sucht. Sie haben aber nichts mit seiner Stellung im Observantenstreit zu tun. Eine Quelle für den Observantenstreit sind sie also nicht.

So bleiben nur zwei Stellen übrig. Sie haben vor der eben besprochenen den Vorzug, daß sie erkennbar auf die Observanten Bezug nehmen. Ob zwar gerade auf die Observanten der Augustiner Eremiten, bleibt fraglich. Die observantes nostri können auch die Observanten der übrigen Orden umfassen. Luther hätte dann die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf die Observanten seiner Tage, der Gegenwart, hinlenken wollen, ohne auf die Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Orden ein besonderes Gewicht zu legen. Ganz gleichgültig ist es nicht, wie diese Frage beantwortet wird. Denn wenn nicht die Augustiner Eremiten besonders ins Auge gefaßt sind, so erhellt schon daraus, daß der Redner keine ordenspolitischen Ausfälle unternimmt, sondern eine grundsätzliche Betrachtung, etwa nach Art der vorangegangenen in der Auslegung des 31. (32.) Psalms, üben will. In der Tat bewegt sich Luther hier in ähnlichen Erwägungen, mag er nun an die Eremiten im besonderen oder an die Observanten schlechthin gedacht haben. Das Thema, von dem er ausgeht, ist die nova creatio, que est ecclesia in Christo. Das Wort, um dessen Verständnis er sich sonderlich müht, ist die Verheißung: iustus ut palma florebit. Erfüllt wird sie nur dem, der sich nicht auf seine Kraft verläßt, sondern immer demütig ist, stets sich selbst mißtraut, immer sein eigen Dichten und Trachten, Wollen und Begehren fürchtet. Darum warnt er die Stolzen und Hartnäckigen, die Rebellischen und Ungehorsamen. Und er glaubt nun auch die Observanten warnen zu müssen, qui sub specie regularis vite incurrunt inobedientiam et rebellionem. Es bedarf keiner Begründung, daß deren inobedientia und rebellio keine andere ist als die der superbi und pertinaces, der insipientes und superstitiosi. Der Redner fürchtet, daß die Beobachtung der regularis

vita sie von der rechten obedientia entfernen könne, d. h. von der humilitas und dem Verzicht auf die eigene Kraft und das eigene Werk. Die rebellio ist nicht die Auflehnung privilegierter Observanten gegen den Ordensgeneral, sondern die religiöse Auflehnung gegen Gott und sein Evangelium. Luther fürchtet, daß die Beobachtung der regularis vita den Observanten zu einer religiösen Versuchung werden kann. Nicht als ob er die regularis vita schlechthin verurteilte. Das wird nirgends angedeutet. Er warnt nur vor dem religiösen Mißbrauch, zu dem sie führen kann. Damit freilich ist denn die religiöse Gefahr aufgedeckt, die allen droht, Observanten und anderen, die da achten auf das, was vor Augen liegt und an dem Weg vorüber gehen, den die „Torheit des Kreuzes" zu gehen heißt, an der rückhaltlosen humilitas [2]). Auch diesen Ausführungen liegt die Beziehung auf den Observantenstreit ganz fern, mag es sich nun um jene Deutung handeln, die Grisar ihm gibt, oder um die Deutung, die wir bei A. V. Müller finden. Die Observanten werden nur nebenher und zögernd erwähnt als eine Gruppe neben anderen. Daß Luther auf sie den Blick lenkt, ist verständlich genug. Er war ja selbst Observant und kannte, glaubte wenigstens zu kennen die Versuchungen, die einem Observanten in den Weg treten und denen er erliegen konnte. Nichts natürlicher darum, als daß er aus seinem eigenen Erfahrungskreis heraus seine religiöse Warnung illustriert. So weiß auch diese Stelle nichts von jenen Gegensätzen, die in sie hineingetragen worden sind. Sie redet von einem anderen, viel gefährlicheren Gegensatz. Das Gewissen des werdenden Reformators spricht aus diesen Sätzen zu uns, nicht die Zunge eines Mannes, der in einem Parteistreit Stellung genommen hat oder Stellung nimmt.

Das gilt auch von der ersten, „durchschlagenden" Stelle. Man muß sie freilich in ihrem ganzen Zusammenhang sich vergegenwärtigen, nicht bloß in jenem Umfang, in dem sie uns bei Grisar, Kawerau und A. V. Müller erscheint. Beschäftigt man sich bloß mit diesem Bruchstück, so könnte man allerdings vermuten, daß Luther hier von einem Gehorsam rede, den man dem Ordensoberen schuldig sei, und von dem keine Exemption und Dispensation der Observanten befreien könne. Auf die Observanten der Augustiner Eremiten beschränkt er sich freilich nicht. Das ist hier ganz deutlich: „Tales hodie esse timendum est omnes observantes et exemptos sive privilegiatos [3]). Darum wird man auch nicht gerade sonderlich geneigt sein, hier den historischen Streit im Augustiner Eremitenorden vorauszusetzen. Wozu eine Anklage gegen alle Observanten, wenn die besonderen Verhältnisse der eigenen Kongregation zur Erörterung stehen? Schwer genug freilich ist der Schaden, den, wie er fürchtet, die Observanten anrichten. „Qui quid noceant Ecclesie nondum apparuit, licet factum sit. Apparebit autem suo tempore" [4]). Doch an welchen Schaden denkt er? Sie wollen sich um der vita regularis willen vom Gehorsam dispensieren lassen. Aber vom Gehorsam gegen den Ordensgeneral?

1) WA 3, 82. 2) WA 3, 155 f. 3) WA 3, 155 f.

Davon ist nichts gesagt. Es wäre auch höchst unwahrscheinlich, daß Luther von diesem Gehorsam gesagt hätte, er sei simpliciter indispensabilis et non eximibilis [1]). Doch wir brauchen uns nicht in Vermutungen zu ergehen. Luther selbst sagt klar genug, an welchen Gehorsam er gedacht hat: die obedientia fidei [2]). Gott sieht nicht auf die Größe der Werke, sondern allein auf den Gehorsam und Glauben. Von dieser wahren Gerechtigkeit, der des „reinen Glaubens", wissen die Häretiker nichts, suam statuunt sibi in idolum spirituale et iustitie dei non subiiciuntur. Et ideo destruit eos deus, quia non intelligunt, i. e. intelligere nolunt opera dei et opera manuum eius. Auch Saul ist ein Beispiel der falschen Gerechtigkeit, die ex propria adinventione viel und großes ausrichtet, relictis operibus domini et iustitia eius [3]). Saul offert victimas et irritat magis deum quia non obedit [4]). An diesen Satz nun, der wirklich ganz unmißverständlich zu erkennen gibt, welchen Gehorsam der Redner im Auge hat, schließen sich unmittelbar die von Grisar und A. V. Müller herausgehobenen Bemerkungen gegen die Observanten an. Wenn also hier der Begriff des Gehorsams wiederkehrt, so muß der Gehorsam gemeint sein, den man Gott schuldig ist. Verläßt jemand die obedientia alibi debita, wie es nun gleich im ersten Satz heißt [5]), so setzt er sich über die Glaubensgerechtigkeit oder den Glaubensgehorsam hinweg, und ihn trifft das Gericht des Psalmisten: non intelligit opera domini [6]). Er denkt an eigene Werke, inflatus sensu carnis sue. Zweifelhaft bleibt hier nichts. Der Gedankengang ist klar und der Sinn ist eindeutig. So sind nun, fährt Luther fort, heute die Observanten und Exempten oder Privilegierten. Wenigstens fürchtet er es: „Tales hodie esse timendum est omnes observantes et exemptos sive privilegiatos" [7]). Er will von keinem anderen Gehorsam und Ungehorsam sprechen als dem bis dahin erörterten. Auch sie also, fürchtet er, setzen sich über die obedientia alibi debita hinweg. Was demnach die obedientia simpliciter indispensabilis et non eximibilis ist, kann auch nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Die Exempten und Privilegierten mühen sich freilich um besondere Werke. Das heißt aber nichts anderes, als daß sie in den Spuren Sauls wandeln und sich von dem Gott schuldigen Gehorsam dispensieren lassen wollen. Von diesem Gehorsam kann aber nichts, auch keine vita regularis dispensieren. Damit verläßt er sie und wiederholt nun nochmals seinen Grundgedanken im Anschluß an eine andere Glosse zum Vers der Psalmisten: „Quod autem quidam exponunt opus manuum Dei ipsam incarnationem, ad idem valet: Quia vere non intelligunt, quod in solo Christo, non in suis operibus iustificentur ... Sic ergo omnia ex fide esse oportet et obedientia fidei" [8]). (Vgl. auch Luthers Randglosse.)

Der Sinn auch dieser „Hauptstelle" dürfte nun klargestellt sein. Daß Luther sich hier für den General und die Zentralordensleitung verwendet

1) WA 3, 155_{13}. 2) WA 3, 155_{23}. 3) WA 3 154_{38} f.
4) WA 3, 155_{3} f. 5) WA 3, 155_{6}. 6) Vers 5 des Psalms.
7) WA 3, 155_{8} f. 8) WA 3, $155_{16-18, 23}$.

habe [1]), wird niemand annehmen mögen, der die losgerissene Stelle im Zusammenhang betrachtet. So schwebt denn auch Müllers Charakteristik der Haltung Luthers im Observantenstreit in der Luft. Ein Urteil über das, was er unabhängig hiervon zum Observantenstreit gesagt hat, soll damit nicht gefällt sein. Soweit jedoch Luthers Stellung in Frage kommt, muß auch A. V. Müllers Darlegung die Gefolgschaft versagt werden. Nachdem Luther, um mit Cochläus zu reden, „zu seinem Staupitz abgefallen" war, und seit dem Kölner Kapitel liegt der Observantenstreit mit seinen alten Problemen hinter ihm. Was er seitdem gelegentlich in Predigten und Vorlesungen zur „Observanz" und zum Mönchsdienst der Observanten zu sagen hat, liegt auf einer anderen Fläche. Voraussetzung seiner Aeußerungen ist das inzwischen entdeckte reformatorische Evangelium und das Gewissen des in diesem Evangelium lebenden Seelsorgers. Das gilt von seinen Predigten, das gilt auch von seiner Psalmenvorlesung, vollends von den zuletzt besprochenen Aeußerungen. Sie bewegen sich ganz in der neuen religiösen Sphäre der Glaubensgerechtigkeit und des Glaubensgehorsams.

Aber schon blitzt aus ihnen jenes Urteil auf, das sechs Jahre später die ganze Einrichtung des Mönchtums zertrümmern half. Auch hier [2]) reichen die Wurzeln in die Jahre vor dem Ablaßstreit zurück. Der Satz von dem Gehorsam, von dem nicht dispensiert werden kann, kehrt in der Schrift de votis monasticis wieder. Dort zerschellt an ihm die Institution des Mönchtums überhaupt. An diese Katastrophe denkt der theologische Lehrer der Psalmenvorlesung noch nicht. Ihm ist das Mönchtum als Institution noch unantastbar. Aber die religiöse Begründung ist brüchig geworden. Der Theolog und Mönch lebt von der Gerechtigkeit, die ihm der Römerbrief Pauli enthüllt hat, und von der die mönchische Praxis der Observanten ihr Urteil empfängt. Der ihnen vorgehaltene Satz von der obedientia simpliciter indispensabilis et non eximibilis wird zu einer Weissagung auf die Zukunft, in der auch äußerlich die Einrichtung des Mönchtums zusammenbricht.

1) A. V. Müller, S. 34. In seiner überaus gehaltvollen und tief grabenden Abhandlung: „Der Neubau der Sittlichkeit" hat Karl Holl auch den Observantenstreit gestreift. (K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1, Luther, S. 168 f. und ebenda Anm. 1 und 2). Holl hat richtig gesehen, daß bei Luther der Name Observanten nicht eine bestimmte Partei, eine geschlossene Gruppe von „Gegnern", sondern eine religiöse Denkweise bezeichne, die sich in Wittenberg ebenso gut finden könne wie in Erfurt, bei den Anhängern von Staupitz so gut wie bei den ihm Widerstrebenden, ja bei Laien ebenso gut wie bei Mönchen. Holl glaubt auch nicht, daß A. v. Müllers Untersuchung, die den Gegenstand des Streites in ein neues Licht gerückt habe, ihn nötige, seine Darstellung zu ändern. (Ebd. Anm. 1). In einem Punkt kommt er aber A. v. Müller nahe: in der Deutung der obedientia als der „Gehorsamspflicht gegen die Ordinarien" (Anm. 2. Vgl. schon früher G. Kawerau). Diese Deutung ist aber, wie ausgeführt wurde, unmöglich.

2) Zum Kirchenbegriff vgl. K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1. 1922. Luther. Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. S. 245—278.

Luther und Luthertum im Urteil Sebastian Francks.

Von

Eberhard Teufel.

Sebastian Franck hat sich über Luther zusammenhängend ausgesprochen in seinem 1531 erstmals erschienenen Werk: „Chronica, Zeytbuch und Geschichtbibel" [1]). Es war seine erste größere Arbeit nach Niederlegung seines Pfarramts, wie G. Arnolds „Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie" von einem schriftstellernden, sonst beruflosen Privatmann verfaßt, der aber nicht wie Arnold gelehrt schreibt, sondern volkstümlich, eine „indocta historia", wie Melanchthon spottete.

In Straßburg schrieb Franck, wo Gelegenheit war zu freimütigem Gedankenaustausch mit Männern wie Bünderlin und Servet. So fügte er denn der Chronik „der Päpst und geistlichen Händel" ein besonderes (das 3.) Buch ein: „von Kezern", ein Anklang an den Titel von Arnolds Hauptwerk. Wie dieser letztere, so will Franck „unparteiisch" schildern.

Alles, was vom Standpunkt Roms aus als Ketzerei erscheint, läßt Franck, alphabetisch geordnet, am Leser vorüberziehen — auch Erasmus figuriert hier als Ketzer, und hat zum Dank dafür den kühnen Geschichtsschreiber beim Rat der Stadt Straßburg denunziert und seine Verhaftung bzw. Ausweisung, sowie die Beschlagnahme der „Chronik" erreicht. Das ganze Werk ist in jene Mischung von Spott und Schwermut getaucht, mit der alles, was Franck seit 1531 schrieb, getränkt ist: „Die Welt ist Gottes Fastnachtspiel."

Luther ist ihm „eyn weltselig, kunstreich, schrifftweiß man, in Hebreischer, Latinischer und Teutscher sprach hoch erfaren, den vil von Gott, das Bapstumb zu stürtzen und stürmen, erweckt achteten." [2]) Ob Franck sich mit diesen „vielen" einig weiß, sagt er nicht, sondern berichtet zunächst nur im Stil der Chronik über Luthers Auftreten und den Fortgang der Reformation

---

1) Landesbibliothek Stuttgart. 2. Ausg. 1536. Die 3., veränderte Ausgabe von 1543 auf der Univers. Bibl. Berlin. Ueber Franck vgl. die bleibend wertvollen Arbeiten des zu früh dahingegangenen Tübinger Kirchenhistorikers Alfred Hegler († 1902): Geist und Schrift bei Sebastian Franck (1892), Artikel „Franck" in RE³, VI (1899), S. 142 ff. Der dort angegebenen Literatur ist nachzutragen: A. Hegler: S. Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie u. s. holländisch erhaltenen Traktate, 1901.

2) Chronika, Zeytbuch und Geschichtbibel (1531), fol. CCCCXIX.

von 1519—31, dem Erscheinungsjahr der „Chronika“. Von Luthers Gegnern werden erwähnt: Münzer, Karlstadt, Zwingli, aus dem katholischen Lager Wimpina, Eck und Cochlaeus, deren Schriften gegen Luther Franck kennt und nennt.

Von dem Reiz der Franckschen Sprache, die nur von Luthers Meisterschaft übertroffen wird, könnten nur reichere Zitate, als hier der Raum erlaubt, eine Anschauung geben [1]).

In den Rahmen der Reformationsgeschichte wird sodann Luthers Lehre eingezeichnet: „Nun dieser Lutherus hat eyn gantz newe Theologi und Glauben in Germaniam gefürt, Johannem Hus in der heiligen zal geschriben, und ser vil bücher gemacht, auß welchen dise folgende artickel gezogen sind, von der römischen kirchen und vil andern als ketzerei verdampt, von vilen [sc. als] christenlich und [als] die warheyt selbs vertheidigt und glaubt: so eyner geystlich ist, der urteil, was er [Luther] und ander sagen. Probir alle ding, und was gut ist, das behalt er, doch daß er den geyst nicht auslesch, und keines prophecei veracht, oder vor der zeit urteyl“ [2]).

Von dieser hohen Warte aus betrachtet nun der Chronist „D. Martini Lutheri Theologi und Artickel wider die Römisch Kirch und andere Sect“. Absichtlich stellt Franck hier solche Sätze, denen er durchaus zustimmt, und andre, die mit seinem spiritualistischen Standpunkt unvereinbar sind, oder auch solche, in denen Luther sich selbst widerspricht, unvermittelt nebeneinander, wie das seinem Streben nach Unparteilichkeit und seiner ironischen Ader entspricht.

1. Von Gott und Christo.

Franck zitiert in diesem Abschnitt am häufigsten Luthers Schrift von 1527: „Daß diese Worte . . . noch feststehen. Wider die Schwarmgeister“, und führt daraus Stellen an, wornach Luther die Allwirksamkeit Gottes lehrt, welche ein Lieblingsgedanke von Franck selbst ist [3]). Auch einen Passus aus „De servo arbitrio“ zieht er bei. Erstaunlich ist überhaupt die Belesenheit Francks in Luthers Schriften, auch in den exegetischen und homiletischen.

Den aus Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ angeführten Satz, der Hl. Geist könne nicht anders bei uns sein, denn durch äußerlich leibliche Mittel, lehnt der Spiritualist natürlich im stillen ab. Die von K. Holl neuerdings so wirksam vertretene These Luthers, er könne nicht an Gott denken, ohne zu erschrecken, hat sich Franck nicht entgehen lassen. Die christozentrische Fassung von Luthers Gottesbegriff [4]) merkt er gleichfalls an, indem er aus „contra Schwermeros“ [5]) zitiert: „Außer Christus ist kein Gott.“

1) Z. B. ebenda: Den Landtgraffen von Hessen wissen vil nicht zu versteuern, welcher Partei er sey.
2) Ebenda.
3) Vgl. Hegler, Geist und Schrift S. 136 ff.
4) K. Holl bestreitet (Ges. Aufs. I, 57) daß L.s Frömmigkeit nur auf Christus gestanden sei. Vgl. dagegen Th. Häring im Kirchl. Anzeiger f. Württbg. 1922, Nr. 8, S. 30. Zur Sache auch E. Hirsch, L's. Gottesanschauung, 1918.
5) „Daß diese Worte . .“, 1527.

2. Von der Schrifft, Wort Gottes und Evangelio M. Lutherus.

Es gibt keinen größeren Gegensatz als den zwischen Franck und Luther in ihrer Wertung der Hl. Schrift. Dem „papierenen Papst" der Reformation galt des großen Spiritualisten schärfste Polemik und beißendste Satire [1]). Hier in seiner Geschichtsbibel geht der an anderer Stelle so schonungslose Kritiker sehr behutsam vor. Der Chronist fällt nicht aus der Rolle des objektiven Berichterstatters. Als Luthers Grundsatz führt er an, daß nichts Geltung haben solle, was offenbar schriftwidrig oder aus der Schrift nicht zu begründen sei, verfehlt aber nicht zu bemerken, daß die Gegner der Kindertaufe eben diesen Kanon gegen Luther selbst kehren, und daß letzterer in seiner Schrift contra Anabaptistas bekenne, man habe kein Schriftzeugnis für Kinderglauben und -taufe. Mit stillem Widerspruch erwähnt Franck, daß Schrift und lebendiges Gotteswort für Luther sich decken, und daß aus dem „äußerlichen" Anhören der Predigt der Glaube herkomme, ferner, daß bei vorhandenen Unstimmigkeiten in der Schrift nicht *eine* Stelle gegen 10 oder 20 anderslautende zu behaupten sei, sondern umgekehrt. Auch diesen Standpunkt Luthers benützen die „Sakramenter" in der Abendmahlslehre *gegen* den Reformator.

Mit keinem Wort verrät Franck, daß ihm ein Greuel ist, was Luther im Büchlein contra Anabaptistas oft sage, daß nämlich Seligkeit, Glauben, Gerechtigkeit und Hl. Geist „durch Mittel der eußerlichen Element gegeben werden". Den Mystiker, der die ganze Erscheinungswelt der Religion mit dem kritischen Schema: „äußerlich-innerlich" abschätzt, muß es eine große Ueberwindung gekostet haben, an dem bloß referierenden Ton hier festzuhalten. Zwischen den Zeilen leuchtet überall die ironische Ablehnung hindurch, die Franck an anderem Ort so unverhohlen zum Ausdruck bringt [2]).

Hier läßt er den Leser nur ahnen, auf wessen Seite der Chronist selbst steht, wenn er von *Luther* sagt: „Der das eußerlich und innerlich wort scheydet, und sich des geysts und lebendigen worts rhümet, heyßt er [L.] eyn Müntzerischen geyst, hymlisch propheten und stimme usw., und sagt, Es soll *ihm* das eußer und inner wort nyemant scheyden, ja das inner kumme nicht dann durchs eußer." (Ketzerchronik fol. CCCCXXI.)

3. Von der sünd, gnad, gsatz, und der gerechtigkeyt.

In der sittlich ernsten Auffassung des Bösen und in der pessimistischen Beurteilung des Menschen trifft Franck mit Luther zusammen, obgleich er unter dem Einfluß der antiken Philosophie und des Humanismus an der menschlichen Willensfreiheit festhält und die Tiefe der *religiösen* Grund-

---

1) Vgl. *Hegler*, Geist und Schrift S. 63 ff. und 223 ff.

2) Am schärfsten wohl in seiner Schrift: *Paradoxa* ducenta octoginta, das ist CCLXXX Wunderred aus der Hl. Schrift, 1534, neu herausgegeben von Heinrich Ziegler 1909 (Jena, Diederichs) mit unkritisch überschwenglicher Einleitung von. W. Lehmann.

anschauung Luthers nicht erreicht. Die Aeußerung Luthers: „es gehören gut stark grob Sünder zu der Gnad und Evangelium" glaubt Franck doch gegen Mißverstand schützen zu müssen, indem er beifügt: „Verstehe, wo sie sich nun bessern und an Christum glauben." (Ebenda.)

Das von der katholischen Polemik bis auf Denifle und Grisar ausgebeutete „Pecca fortiter!" und ähnliche kühne Worte Luthers [1]) hat Franck vielleicht nicht gekannt, jedenfalls in der Ketzerchronik an dieser Stelle nicht verwertet, wo man es doch am ehesten erwartet [2]).

Dagegen führt er hier Luthers bekannte Unterscheidung an zwischen dem impius, d. h. dem selbstgerechten, werkheiligen Gesetzesmenschen, und dem peccator oder publicanus, d. h. dem offenen Sünder. Dem kritischen Pessimisten Franck erscheinen als impii „die besten der wellt, die fornen dran sind, das rädlin füren, und in der gsatzfrumbkeyt stecken bis uber die oren". (Ketzerchronik fol. CCCCXXII.)

4. Von der Tauff und Glübden, Lutherus.

Luthers eigenes Zugeständnis, daß für Kinderglauben und -taufe kein Schriftbeweis möglich sei, hat Franck schon in dem Abschnitt über des Reformators Lehre von der Hl. Schrift unterstrichen. So ist denn auch die Wiedergabe von Luthers Tauflehre voll stiller Polemik. Franck steht hier durchaus auf Seiten der Täufer, ja er geht noch weiter, indem die gleich nach der Zeit der Apostel vom Antichrist verderbten Sakramente überhaupt verwirft [3]), ohne diesen seinen Standpunkt in der „Ketzerchronik" zu verraten. Besonders anstößig ist dem Spiritualisten der vom Reformator behauptete Glaube der zu taufenden Kinder. Daher werden die stärksten nach dieser Richtung gehenden Sätze hier zusammengetragen, so daß sie recht kraß wirken und die Kritik geradezu herausfordern. Nicht minder ungeheuerlich ist für Franck die Bindung der Seligkeit an die Taufe. Hier spielt er den sonst bei ihm nur höchst selten erwähnten Melanchthon und dessen Propositiones vom Sakrament des Altars gegen Luther aus.

Unerträglich ist dem abgesagten Feind aller Zeremonien auch die enge Verbindung von Wort und Zeichen: „der glaub muß eyn eußerlich ding oder objectum haben, daran er hafft und gebunden ist, dann was Gott in uns wirkt, will er durch solch eußerliche ordnung tun [4])."

---

1) Vgl. Kattenbusch in: Studien zur systemat. Theologie, Tülingen 1918, S. 50 ff., u. Holl, Ges. Aufs. z. Kirchengesch. I, S. 200 ff.

2) Ueber Francks Satz von der prinzipiellen Gleichheit aller Sünden und dessen Bekämpfung durch Melanchthon vgl. Hegler, Geist und Schrift 133 ff.

3) Ueber Francks Stellung zu den Sakramenten vgl. Hegler, Geist und Schrift S. 264 ff. und den aus Heglers Nachlaß von W. Köhler herausgegebenen Ergänzungsband I zum Archiv f. Reformationsgeschichte, Berlin 1906, S. 62 ff.

4) Ketzerchronik fol. CCCCXXII.

Ohne ausdrückliche Ablehnung weiß die polemische Redaktionskunst des Chronisten den Eindruck zu erwecken, daß Luthers Tauflehre zum opus operatum zurücklenkt.

Was Luther in De votis monasticis und anderwärts über die Hinfälligkeit der Gelübde, die dem NT zuwider sind, ausführt, erwähnt Franck nur kurz, doch zweifellos innerlich zustimmend, am Schluß.

5. Von der meß und Sacrament des altars.

Hier wird wie bei der Taufe mit stillem Widerspruch erwähnt die Bindung der Seligkeit an das Sakrament und die enge Verbindung von Wort und Zeichen in Luthers Abendmahlslehre, die wesentlich durch den Gegensatz gegen die Schwarmgeister bestimmt ist.

Die Wendung in Luthers Schrift von 1527: „Daß diese Worte ... noch feststehen", wornach Leib und Blut Christi allgegenwärtig sind, auch im geringsten Baumblatt[1]), benützt Franck nicht weniger als dreimal, um sie in Widerspruch zu bringen mit anderen Sätzen des Reformators, welche Leib und Blut Christi an die Elemente binden.

Polemisch zugespitzte Aeußerungen Luthers wie die in der Schrift von 1525: „Wider die himmlischen Propheten" [2]), daß die Einsetzungsworte Gottes Worte seien, selbst wenn sie ein Esel, wie Bileams Esel, oder der Teufel spräche, läßt sich der Chronist nicht entgehen.

Mit geheimem Schauder gibt er die massiven Formulierungen wieder, die ihm, dem Spiritualisten, materialistisch klingen, z. B. vom Abendmahlsgenuß der Gottlosen eine Stelle aus Luthers Schrift von 1528: „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis" [3]): „Das der leip Christi wesenlich und leiplich auch von den gottlosen, bösen menschen, ja auch von den glidern des Sathans, mag genossen, entpfangen, zerbissen und zertruckt werden" [4]).

Ironisch führt Franck mitten unter diesen Belegen für Luthers grobsinnliche Sakramentsmagie einen Satz aus desselben Schrift gegen Latomus an (1521), der ausnahmsweise einmal dem Spiritualisten aus dem Herzen geschrieben ist: „Die Kirch ist ein lauter geystlich ding, und steet gantz im geyst, die man mit dem glauben begreiffen, erkennen usw. muß. Das ist, man muß sie glauben; sie ist nit fingerzeug [5]) [= fingerzeigig, demonstrabilis].

Luthers Schrift von 1521: „De abroganda missa" erwähnt Franck noch kurz am Schluß dieses Abschnitts, und sagt darüber, Luther ziehe „einen sonderlich großen Greuel auf die einsame besondere Meß, so ein Priester allein

1) Berliner Ausgabe Bd. 4, S. 387.
2) Ebenda Ergänzungsband I, S. 167.
3) Bonner Ausgabe Bd. 3, S. 352 ff. Die Schriften, welche nicht in diesen beiden mir allein zugänglichen Luther-Ausgaben stehen, kann ich nur mit Francks Wiedergabe in seiner Ketzerchronik zitieren.
4) Ketzerchronik fol. CCCCXIII.
5) Ebenda. Nach Grimms Wörterbuch kommt „fingerzeug" nur bei Franck vor.

über Altar steht und ohn einig Tischgenossen für sich selbs messiert oder kommuniziert". (Ketzerchronik fol. CCCCXXIV).

6. Vom Glauben und Wercken.

Jakobus, den Franck in anderen Werken polemisch gegen die reformatorische Lehre aufruft, wird hier wider Erwarten nicht angeführt, sondern nach der bisher geübten Methode Luther mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, wenn er das eine Mal sagt, der Glaube rechtfertige allein ohne alles Zutun der Werke, ja er sei so zart, daß er kein Werk neben ihm leiden könne, und ein andermal, daß der rechte Glaube nicht ohne gute Werke und Frucht sei; wo er werklos und ohne Frucht sei, so sei es kein Glaube. Oder wenn Luther einerseits den Glauben aufs engste an das Schriftwort bindet, so daß man sich an den Schriftbuchstaben klammert, wie man sich mit der Faust an einen Baum hält, und andrerseits den Glauben für so „ungewiß" hält, daß „die gleubigen selbs nicht wissen, noch keyn mensch, das er glaub". (Ebenda.)

Aus einer Predigt Luthers über Joh. 1 führt Franck — offenbar mit innerer Zustimmung —, eine Stelle an, die in einer an den Spiritualismus anklingenden Weise[1]) den Glauben als Vorbedingung des Schriftverständnisses betont: „Der glaub ist das Liecht, wer den nicht hat, versteet nichts in den göttlichen sachen, ja es were besser, das der selbig gar nichts in der Bibel wüßte, noch studieret, dann er verfürt sich und yederman mit seinem irrigen liecht usw., dann die schrift laßt sich on den rechten glauben nit versteen." (Ebenda.)

Die ihm sympathische mystische Auffassung vom Geist als dem Führer durch die Schrift findet Franck auch in Luthers Vorrede zum Magnifikat (1521). Er schreibt zwar die betreffende Stelle nicht aus, denkt aber zweifellos an die Worte[2]): „Denn es mag niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er habs denn ohne Mittel von dem Hl. Geist." (Ebenda.)

Das waren für Franck verwandte Klänge, die aber bei Luther wieder verklungen sind, so daß der konsequente Spiritualist auf Luthers Vorrede zum Magnifikat hinweist mit dem bedauernden Zusatz: „nach etlicher meynung weitt wider sein yetzig wort und leer." Zu diesen „etlichen" gehört natürlich auch Franck selbst. Ohne inneren Zusammenhang mit dem Thema dieses Abschnitts: „Glaube und Werke" führt Franck am Schluß noch eine Aeußerung Luthers über die rechte vocatio an, die gleichfalls stark spiritualistisch klingt, aber von dem Reformator nach Francks — unausgesprochener — Meinung auch später verlassen worden ist. Franck selbst fordert immer eine besondre innere Berufung des einzelnen Predigers, ähnlich wie die Täufer, und kann

1) Ueber den Geist als Sinn der Schrift bei Franck vgl. Hegler a. a. O. S. 223 ff

2) Vgl. Luthers Werke, Berliner Ausg. Bd. 6, S. 170, Bonner Ausg. Bd. 2, S. 135 f.

sich hiefür in der Tat auf Luther berufen[1]), was bekanntlich der Pietismus des 18. Jahrhunderts wieder aufgegriffen hat[2]).

Die ironische Polemik, die bei Franck immer im Hintergrund steht, wird hier besonders wirksam dadurch, daß er aus Luthers Galaterkommentar[3]) die betreffende Stelle ohne jeden Zusatz abdruckt: „Die recht warhafftig vocation sendung und beruffung, sie sei gleich durch oder on mittel von Gott, hellt er [L.] so für nötig, daß man on dise Gottes wort nit predigen mög, und Gott hab allweg wunder durch die berufften prediger außgerichtet, will auch [nämlich Luther will], es sei nit gnug von menschen zu diesem göttlichen hohen ampt berufft und gefordert sein, wo nit eyner zudem auch wiß das er von Gott berufft sei, und eyns lebendigen beruffs, tribs, und vergwissung Gottes in seinem hertzen entpfindt, will auch, das on waren sonderlichen beruff niemant soll predigen, er sey wie gelert er ymmer wol[4]), und weiser denn Daniel. Spott auch deren, die sich des vergrabnen pfunds beklagen, und mit einer hültzin sorg so schwer daran tragen, spricht, Gott werd sie wohl finden, wann er ir bedörf. Tragen sie so schwer an jrer kunst, das sie sorgen, sie zerreißen darob, sollen sie in das bad geen, und die heraus lassen schwitzen."

7. Vermischt Artickel vom eestand, bapstumb, kirchen, ablaß, und mancherley geystlichen hendeln und urteylen.

Unter dieser Sammelüberschrift bringt der Chronist noch eine stille Auseinandersetzung mit Luther über die genannten Punkte. Ohne den Erzählerton zu verlassen, wird er hier an einigen Stellen doch recht angreifend.

Zunächst berichtet er über Luthers Stellung zum weltlichen Recht. Wenn er schreibt[5]): „Philippus gibt den Christen zu und nach das sie Christlich und wol gwalt mit recht mögen abtreiben, und das entfrembt mit gwalt oder diebstahl mit recht wider fordern. Item das die Christen wohl vor gericht mögen handlen, rechten, advociern, fürsprechen [= Advokaten] sein, und umb gelt eynem sein wort, tun, und wie eyn ander handwerk treiben, davon hat er eyn eygen büchlein lassen außgehn" so ist wohl „Philippus" ein Verschrieb für „Martinus", und mit dem „eygen büchlin" Luthers Schrift von 1523 gemeint: „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei." Denn dort sagt Luther, daß auch die Büttel, Henker,

---

1) Vgl. Hegler a. a. O. S. 256 f., besonders 257, Anmerkung 1 und 2.

2) Vgl. Grünberg, Spener, Bd. 2, S. 25 ff., Drews, Der ev. Geistliche in der deutschen Vergangenheit, S. 121 f.

3) Ketzerchronik fol. CCCCXXIV f. Benützt hat Franck entweder die Ausgabe von 1519 oder die von 1523, oder die 1525 erschienene deutsche Uebersetzung des kleineren Kommentars von 1523. In Ermangelung der Erlanger oder Weimarer Lutherausgabe kann ich das Zitat Francks nicht nachprüfen.

4) Von Franck stammt das Wortspiel: Die Gelehrten — die Verkehrten!

5) Ketzerchronik fol. CCCCXV.

Juristen, Fürsprecher [= Advokaten] usw. Christen sein mögen und einen seligen Stand haben, so gewiß die Handhabung von Gewalt und Schwert ein Gottesdienst sei, und daß Christen, sofern sie nicht sich selbst darinnen suchen, sich von solchem Beruf ernähren können, wie ein andrer eines andern Handwerks [1]).

Uebrigens erweckt Franck mit diesem Zitat von Luther einen höchst einseitigen Eindruck, indem er verschweigt, daß Luther gerade in der fraglichen Schrift dem Christen den Rechtsverzicht für die eigene Person und das Unrechtleiden zur Pflicht macht.

Daß Luther den Täufern und Bauern gegenüber am Recht des Privateigentums und der Leibeigenschaft festhält, entgeht dem Chronisten nicht. Er nennt Luthers „Ermahnung zum Frieden" .... (1525) [2]), und die Schrift von 1526: „Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können", aus welcher er den Satz anführt, daß die Henker, Büttel, Schergen, Landsknechte einen seligen, guten Stand oder Amt haben, so sie sich recht darin halten und ihrem Amt genug tun und nachkommen.

Ueber Luthers Stellung zur Ehe berichtet Franck, daß er alles, was im AT. die Väter getan, für nicht verboten erklärt, wofern nur die eigene Gerechtigkeit dabei ausgeschaltet sei: „So müß ye unter andern exempeln der vätter auch mit geen, das sie vil weiber genommen haben, usw [3])".

Franck rückt dem Reformator also vor, daß er die Polygamie gestatte, während er die Ehescheidung verbiete oder höchstens bei durchaus unverträglichen Eheleuten zulassen wolle; diesen müsse aber dabei gesagt werden, sie seien nicht christlich, sondern gesetzlich, Mosis Jünger, nicht Christi [4]).

Geschöpft hat Franck hier aus Luthers Erklärung zu Genesis 16 [5]). Er erwähnt auch, daß Luther in Uebereinstimmung mit Zwingli, den Straßburgern und Erasmus, jedoch im Widerspruch mit der römischen Kirche und etlichen Evangelischen, z. B. Andreas Osiander zu Nürnberg, heimliche, ohne der Eltern, Vormünder und Verwandten Willen vollzogene „Ehen oder Verlöbnisse" für ungültig erkläre [6]).

Das katholische Eheverbot erklärt Luther nach Franck für eine Teufelslehre, und die es halten, für Teufelsmärtyrer, den Ehestand für so nötig, daß wir sein so wenig entbehren könnten, als Speise und Trank.

---

1) Berliner Ausg. Bd. 7, S. 247 f. Bonner Ausg. Bd. 2, S. 375, Z. 30 ff.

2) Berliner Ausg. Bd. 7, S. 303 ff., Bonner Ausg. Bd. 3, S. 47 ff. Ueber Francks eigene, von Luther abweichende kritisch-pessimistische soziale Anschauungen vgl. Hegler a. a. O. S. 181 ff.

3) Ketzerchronik fol. CCCCXXV.

4) Zur Sache vgl. Köstlin-Kawerau, M. Luther, 5. Aufl., 1903, Bd. I, S. 693 f.

5) Offenbar: „In Genesin Declamationes, Predigten über das 1. Buch Mose" (1527); vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 24, S. 1 ff.

6) Vgl. Köstlin-Kawerau Bd. II, S. 159 ff.

Franck selbst ist in seiner Auffassung der Ehe zwar nicht Asket — den Zölibat verwirft er so schroff wie Luther — aber starker Realist, ja Pessimist: „Daraus erklärt sich, daß er den Ehestand und das Wesen der Frau oft in sehr dunklen Farben geschildert hat" [1]).

Ueber Luthers eigene Ehe macht Franck die kritische Bemerkung: „Er ist eyn Münch gewesen Augustiner ordens, und hat die kutten von yhm geworfen, und eyn Eeweib genommen, sprechend, Die priester und mönch sollen Eeweiber haben, und eelich sein, Damit vil leichtfertiger seelen auß den clöstern gelockt" [2]).

Die von allen protestantischen Dissenters der Reformationszeit gegen Luther ausgespielte Vorrede zu seiner Schrift von 1526: „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts" hat auch Franck in seiner Ketzerchronik verwertet, indem er die bekannte Ausführung über die „dritte Weise" ohne jeden Zusatz abdruckt [3]). Auch die Schrift Luthers für Nikolaus Hausmann von 1523: Formula missae et Communionis [4]) wird dabei erwähnt, sowie eine Predigt, in welcher Luther angeblich den Wunsch ausspricht, die Gläubigen auf einen Ort zu sondern, und an eine früher schon angeführte Aeußerung Luthers wird erinnert, man solle das Sakrament nicht so wie der Papst in den Haufen werfen.

Ohne inneren Zusammenhang zählt der Chronist nun noch eine Reihe von Streitpunkten zwischen Luther und Rom auf, und läßt dabei gelegentlich seine eigene spiritualistische Kritik durchscheinen:

Der Papst sei nicht Christi vicarius, vielmehr der Antichrist, Petrus sei kein Papst gewesen, die christliche Kirche nicht auf Petrus gebaut, der römische Bischof den andern nicht übergeordnet, das Papsttum ein Menschengedicht ohne Gottes Wort. Wo der Papst und die Konzilien nicht mit der Schrift handeln, solle man sie für unsinnig und Narren halten.

Den Ablaß nenne Luther einen lauteren Betrug usw. Das Fasten verwerfe er, und esse am Karfreitag Fisch und Fleisch. Von den 7 Sakramenten lasse Luther nur Taufe und Abendmahl stehen. Die Sakramente bringen denen keine Gnade, die gleichwohl [trotz Abendmahlsgenuß] der Sünde keinen Riegel vorschieben. Von den 3 Stücken der Buße verwerfe Luther die Ohrenbeichte und die Genugtuung und lasse nur die Reue gelten.

Die Reue aber, die nur aus der Furcht vor der Strafe herfließe, sei untüchtig, heuchlerisch und esauisch.

1) Vgl. Hegler a. a. O. S. 181.

2) Ketzerchronik fol. CCCCXXV. In den späteren Auflagen ist der polemische letzte Satz gemildert durch die Einschränkung: „wie ihn Cocleus und andre Papisten beschuldigen", vgl. Hegler a. a. O. S. 270.

3) Vgl. Berliner Ausg. Bd. 7, S. 168 f., Bonner Ausg. Bd. 3, S. 296 f. Zur Sache vgl. Hegler a. a. O. S. 270, Anmerkung, und K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, S. 35 ff. und 83 f. K. Müller findet hier S. 39 ff. bestimmtere Gedanken bei Luther als in seinem 1907 erschienenen Buch über Luther und Karlstadt S. 121 ff.

4) Bonner Ausg. Bd. 2, S. 424 ff. Franck meint wohl die Stelle: „ne irruant ad caenam domini digni et indigni . . .", a. a. O. S. 436, Ziff. 13 ff.

Die Erbsünde werde durch die Taufe verziehen, aber nicht weggenommen. Sie sei auch nach der Taufe Sünde, werde aber dem Gläubigen nicht zugerechnet.

Franck setzt den Reformator auch einmal wieder mit sich selbst in Widerspruch in seiner Stellung zur Beichte, die er das eine Mal freigebe, ja für unnötig erkläre, ein andermal dringend empfehle, ja zur Vorbedingung für das Sakrament mache.

Luthers freimütige Aeußerung über den Jakobusbrief und die Apokalypse hat der Chronist sich nicht entgehen lassen. Innerlich zustimmend streut er eine ganz nach mystischem Spiritualismus klingende Aeußerung Luthers ein: „Christum das war hymelbrot mag niemant haben von jm selbs, weder durch studieren, hören, fragen, noch suchen, dann jn zu erkennen sind alle bücher zu wenig, alle leer zu gering, alle vernunft zu stumpf, alleyn der vater muß in uns geben und offenbaren!" Dagegen tritt der pessimistische Beurteiler des Volkslebens der von ihm angeführten lebensfrohen Bejahung des Tanzens durch Luther wohl kaum bei.

Daß der Reformator in seiner Schrift: „Von Kaufshandlung und Wucher" (1524) [1]) die Bürgschaft verwirft und dem Sprichwort zustimmt: „Bürgen soll man würgen!", sowie daß er den Bettel abgeschafft wissen will, trifft mit Francks sozialen Reform-Ideen zusammen.

Den Leser, der die dogmatischen Kontroversen zwischen Luther und Rom noch weiter verfolgen will, verweist der Chronist schließlich auf die 400 ketzerischen Artikel, welche Eck aus des Reformators Büchern gezogen habe: „die liß gedruckt, hastu lust!" Auch Cochlaeus und andere haben Luther nicht bloß sehr viel Ketzereien angemerkt, sondern ihn auch „schier allenthalb" auf Widersprüche mit sich selbst festgelegt.

Endlich faßt Franck seinen Bericht über Luther zusammen: „Summa sein Theologia ist gantz uff Christum und den glauben gespilt und gegründt. Der hab uns außgekaufft; der sei die mittelwand und schidmaur, der sich zwischen uns und den vatter gelegt hab, unser frid und gerechtigkeyt, der uns von sünd, tod, teuffel und helle erlößt, und der für uns alles gethon, erstanden und erlitten hab, für uns den tod gekost, für uns das gesatz erfüllt, gnug gethon, gestorben, und aufferstanden, also so uns das gesatz anklagt, das wir es nit gehalten haben, sollen wir es hinweisen zu Christo, und sprechen: dort ist der mann, der es für mich hat gethon, und mir sein erfüllung geschenckt, an dem hang ich, des tröst ich mich, usw. So muß das gesatz still schweigen, kumpt die sünd und will dich erwürgen usw. und der tod dich fressen, so sprich zu jm: lieber todt, kennest du auch den mann dort? (vermeynet Christum) gehe, beiß jm eyn zahn auß! er hat dir eyn mal den biß sawr gnug gemacht, glusts dich, so reibs maul mer an jn, in dem bin ich, und er in mir." (Ketzerchronik fol. CCCCXXVII.)

---

1) Berliner Ausg. Bd. 7, S. 493 ff.; Bonner Ausg. Bd. 3, S. 1 ff.

Franck ist, zumal mit diesem letzten schönen Lutherwort, wirklich bis in den Herzpunkt der lutherischen Frömmigkeit vorgedrungen. Er selbst hat die volle Tiefe dieser Religiosität nicht erfaßt. In ihm streiten sich Mystik und Rationalismus mit dem reformatorischen Heilserlebnis. Im entscheidenden Punkt ist er hinter Luther zurückgeblieben. Alle modernen „Rettungen" dieser Mystiker, Spiritualisten, und ethischen Rationalisten des 16. Jahrhunderts kommen um diese schlichte Tatsache nicht herum [1]).

Aber Franck nimmt in der Ketzerchronik auch nur d e n Ruhm für sich in Anspruch, die Summe der Theologie, oder wie die Papisten sagen, der Ketzerei Luthers „auf das treulichst ohn alle Gallen angezogen" zu haben. U r t e i l e n will er nicht. In ergreifenden Worten wahrt er seine Unparteilichkeit in den religiösen Kämpfen seiner Tage. Wie er selbst täglich s e i n e n Irrtum vor Gott und Welt bekennt und abbittet, so will er auch gegen seines Nächsten Fall und Irrsal gesinnt sein, gleich wie Gott ihm sein möge. Er weiß von keiner Sekte, läßt sich auch keine Zertrennung auf Erden gefallen. Er will nur erzählen, den Nachkommen anzeigen und hinter sich lassen, darauf die Historie sehen soll, was eine jede Zeit für Leut gehabt habe: „Wir gehn fürwar hie alle auff dem eyß gar eyn schlüpfferigen weg" [2]).

Das letzte Urteil über Luther sollen nicht Eck oder Wimpina haben, der da meint, man sollte mit diesem Erzketzer nicht verbo sed verbere, nicht mit Worten, sondern mit Kolben disputieren, „sondern die unparteischen geystlichen [d. h. Geistesmenschen], die alleyn alle ding probieren [= prüfen], urteylen, und was gut ist, auß allen dingen scheyden und behalten künden, und auch die Engel urteylen werden" [3]).

Aus seiner in der „Ketzerchronik" geübten Zurückhaltung tritt Franck in anderen Werken heraus, wenn er das L u t h e r t u m kritisiert. Für den Reformator selbst, dem er doch mit sein Bestes verdankte, konnte er bei allem Widerspruch nur Achtung empfinden. Aber das lutherische Kirchenwesen fand bei ihm keinerlei Pietätsrücksicht. Seine eigene bittere Enttäuschung im Beruf des evangelischen Predigers zu Gustenfelden bei Nürnberg hat ihm das Auge für die Schäden der jungen Kirchen geschärft.

Noch als Pfarrer hat er in seiner Erstlingsschrift „Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit" (1528) das sichere, satte Leben der Evangelischen und die Schläfrigkeit ihrer Prediger scharf getadelt [4]), und sich selbst miteingeschlossen in das Urteil: „W i r legen die Sache in die lange Truhe, scherzen mit Gottes Wort, wie die Katz mit der Maus." In jener Schrift über die

1) Vgl. H e g l e r a. a. O. S. 172. Was z. B. die „Rettung" K a r l s t a d t s durch B a r g e s zweibändige Biographie (Leipzig 1905) und die an dieses Werk sich anschließende, von K. M ü l l e r geführte Kontroverse betrifft, so stellte W. K ö h l e r 1917 in seiner „Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Lutherforschung" (Zeitschrift f. Kirchengesch. XXXVII. Bd., 1./2. Heft) rückblickend fest: „K. M ü l l e r hat in allen wesentlichen Punkten recht behalten" (a. a. O. S. 24).
2) Ketzerchronik fol. CCCCXXVIII.
3) Ibid. Vgl. 1. Kor. 2, 15. 6, 3.
4) Vgl. H e g l e r a. a. O. S. 28.

Trunkenheit finden wir schon den Aufruf an die Prediger, zu schweigen und fortzulaufen, wenn das Evangelium nicht zur Besserung, sondern zum Schanddeckel des Fleischs diene, den Hinweis auf Jesu Wort von der Perle, die man nicht vor die Säue wirft, die Anklage, man könne die Pfarrer [Franck sagt: „uns"] nicht von den Polstern bringen, solange es nur Milch und Brot und Wolle gebe.

Hegler hat in seiner unveralteten Monographie über Sebastian Franck mit umfassender Kenntnis seiner Schriften alle die höchst lehrreichen Stellen zusammengetragen, wo Franck die evangelische Gnadenpredigt bekämpft. Sie tut der Schrift Gewalt an, bevorzugt einseitig den Römer- und Galaterbrief, vernachlässigt die Bergpredigt, ist Honig und nicht das Salz der Welt, schmeichelt, macht den Leuten Polster unter die Arme, flieht das Kreuz [1]).

Das besondre Mißfallen Francks haben die Hofprediger, welche die für den Spiritualismus so anstößige Verbindung von Geistlichem und Weltlichem verkörpern [2]). Ueberhaupt hält er seinen Amtsbrüdern ihr vielfach ungeistliches Leben vor, die Teilnahme an Hochzeiten, Tänzen, Kirchweihen, ja auch ihre Besoldung [3]).

Man sieht, wie Franck hier, bei aller berechtigten Kritik im einzelnen, doch im ganzen von der reformatorischen zur gesetzlich-sektenhaften Betrachtung zurücklenkt, und wie stark er nicht bloß das Täufertum, sondern auch den Pietismus des 18. Jahrhunderts und dessen vielfach pharisäisch widerliches Gejammer über die Verderbnis des geistlichen Standes befruchtet hat.

Doch unterscheidet sich Franck von manchen Vertretern des Pietismus rühmlich dadurch, daß er aus seiner Kritik am Luthertum männlich die Folgerung zog, sein Amt niederlegte und sein Brot fernerhin als Schriftsteller und — Seifensieder verdiente, während ein „Mann" wie Gottfried Arnold seine hämische „unpartheiische" Kirchen- und Ketzerhistorie als Gast eines evangelischen Pfarrhauses schrieb und später in das von ihm selbst beschmutzte Nest wieder zurückkehrte, indem er ein lutherisches Pfarramt annahm.

Die Verbindung von Staat und Kirche in der Reformationszeit hat Franck, obwohl Zeitgenosse dieser unvermeidlichen Entwicklung, nicht als geschichtliche Notwendigkeit erkannt, sondern schonungslos verspottet und bekämpft, die Fürsten als „Anrichter des Glaubens" den „Landgott", die Intoleranz, den Zwang in Glaubenssachen [4]).

Die spiritualistische Kritik des Staatskirchentums vergißt nur leider damals wie heute völlig, daß diese Entwicklung der Dinge dem Ideal Luthers keineswegs entsprach [5]) und daß über die Fürsten niemand schärfer und skeptischer geurteilt hat als Luther selbst. Nicht nur seine Schriften in Sachen des Bauern-

1) Hegler a. a. O. S. 168 f.
2) Ibid. S. 261.
3) Ibid. S. 261 [3].
4) Ibid. S. 260 f.
5) Vgl. K. Müller: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, S. 81.

aufstands aus den Jahren 1522—25, sondern auch die aus späteren Jahren, in denen er angeblich zum „Reaktionär" und „Fürstenknecht" wurde, sind voll bitterer Klagen und Anklagen gegen die Regierenden und ihr weltliches, sündhaftes Treiben [1]), sowie gegen die Juristen als die Vertreter der staatlichen Allgewalt.

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang Francks Urteil über den Bauernkrieg. Als genauer Kenner des Volkslebens sagt er in der schon erwähnten Schrift über die Trunkenheit: „Der jüngst Bauernkrieg ist auch beim Wein unter den Trunkenen angerichtet worden." Wenn Franck auch soziale Einrichtungen wie das Privateigentum und die Leibeigenschaft nicht mit Luther billigt, und den wirtschaftlichen Ursachen der Revolution von 1525 nachgeht, so erblickt doch der Spiritualist sogut wie der Reformator in der Berufung der Aufrührer auf das Evangelium ein Unrecht, das in dem unglücklichen Ausgang der Erhebung die verdiente Sühne fand.

Luthers Haltung tadelt er nirgends, aber warme Anerkennung zollt er der Stellung eines andern, nämlich Brenz. Von ihm sagt er in der Geschichtsbibel: „er habe mit Erasmus und wenigen das Würgen beherzigt und fast allein dawider als ein einiger bellender Hund zu soviel vergossenem Blut allenthalben gebollen" [2]).

Die territoriale Ausbreitung der Reformation hat Franck mit schneidendem Hohn verfolgt. Der „Pöbel", der „Herr Omnes", das „vielköpfige Tier" tritt „äffisch" von einem Glauben zum andern. Franck, der das Wort „selbständig" in die deutsche Literatur eingeführt hat, macht sich grimmig lustig über die Städte und Länder, die evangelisch werden, während Christus kaum einen Meierhof bekehren konnte. Nicht nur die Predigt der neuen Kirchen verurteilt Franck, er verwirft auch ihre Sakramente als Zeremonien, ihr Schriftprinzip, ihre Theologie als neues Papsttum, er lehnt überhaupt jede religiöse Gemeinschaft ab. „Keine Sekte hat es ganz erraten." Eines von vielen Sektenhäuptern ist ihm Luther, eine von vielen Sekten das Luthertum.

Hinter diesem moralisch-religiösen Pessimismus steht bei Franck wie bei den führenden Männern der Reformation die Erwartung des nahen Endes der Welt. In diesem Glauben war er doch auch mit Luther eins, wie mit allen ernsten Zeitgenossen, die nicht erst nach einem arbeitsreichen Tagewerk am Feierabend, sondern schon in frühen männlichen Jahren, mit noch ungebrochener Lebenskraft, sehnlich ausgeschaut haben nach dem lieben jüngsten Tag.

---

1) Das neueste schwarmgeistig-fanatische Pamphlet gegen Luther und die Reformation: „Die Revolutionierung der Kirchen" von Dr. L. v. Gerdtell (Brennende Fragen der Weltanschauung, Heft 4, Diesseitsverlag, Schön-Eiche bei Berlin-Friedrichshagen, 1921) wiederholt unbelehrbar in maßloser Form die alten Vorwürfe und hat bis jetzt m. W. die verdiente Zurückweisung nicht gefunden. Ich kenne nur die ungenügende Besprechung Liebes in ChrW. 1922, Nr. 4. Das schmähliche Machwerk sucht seinesgleichen.

2) Vgl. Hegler, Franck, S. 261[5].

Zum Verständnis Schwenckfelds.

Von

Emanuel Hirsch.

Das Corpus Schwenckfeldianorum ist jetzt soweit vorangeschritten, daß der Versuch, Schwenckfelds Entwicklung zu erfassen, gewagt werden darf. Ich halte mich dabei an Schwenckfelds Briefe und Schriften und verzichte auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Literatur [1]).

1. Bis in das Jahr 1525 hinein muß Schwenckfeld als Anhänger und Schüler Luthers ohne eigentliche innere Selbständigkeit angesehen werden. Gewiß, er nimmt Luthers Gedanken auf als ein Laie, d. h. mehr mit dem Gemüt und ohne Sinn für scharfe Begriffsbestimmungen. Man täte ihm unrecht, wenn man sein Verhältnis zu Luthers Theologie zu bestimmen versuchte. Aber in Luthers Christentum steht er drin. Die einzige Schrift Luthers, die er in dieser Epoche namentlich erwähnt hat [2]), die Auslegung der sieben Bußpsalmen von 1517, darf als zusammenfassender Ausdruck seiner Herzensfrömmigkeit gelten: sie hat es ihm ohne Zweifel angetan. Aus ihr hat er dasjenige Grundschema empfangen, in das er später seine ganze Theologie hineingebaut hat: die Entgegensetzung von Adam und Christus [3]). Aus ihr hat er auch für sein

---

1) Chr. Aug. Salig, Vollstd. Historie d. Augsp. Conf. III (Halle 1735) 950—1116 ist noch nicht übertroffen worden. Das Buch von Karl Ecke (Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, Berlin 1911) ist mir wegen seiner Anführungen aus noch ungedruckten Stücken nützlich gewesen. Daß aber nicht nur Schwenckfelds Verhältnis zu Luther, sondern auch (trotz richtiger Einzelbeobachtungen) Schwenckfelds Gesicht selbst in ihm verzeichnet worden ist, ist mir um so deutlicher geworden, je tiefer ich mich — ursprünglich geleitet durch das Bedürfnis, die gelegentlich zu hörende (irrige) Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Osiander und Schwenckfeld nachzuprüfen — mit Schwenckfeld selbst eingelassen habe. Verweise auf Ecke meinen das bei Ecke ausgebreitete Material. — Abkürzungen: Corpus Schwenckfeldianorum = C. Die vier Bände der Folioausgabe 1566—70: O. B. (Orthod. Buch), E. I (Epistular, erster Teil), E. II 1, E. II 2. Das Corpus Schwenckfeldianorum erfordert, besonders in den ersten Bänden, einen die Arbeit der Herausgeber genau nachprüfenden Benutzer.

2) C. II 82_{12} (Nr. 8, 1524).

3) Luther E. A. 37, 388 (4. Bußps.): „Nu ists mit uns also, daß Adam aus muß und Christus eingehen" = Schwenckfeld, C. I 252_{5} (Nr. 7, 1. I. 1524): „Es hilfft aber nicht: Adam muß aus, soll Christus eingehn." Für die bei Schwenckfeld unmittelbar vorhergehende Bestimmung der Erbsünde als amor sui siehe

Leben gelernt, daß der Glaube aus dem allerbittersten Bußernst herauswachsen muß. Wenn es ihm — anders als der Mehrzahl der Spiritualisten, nie zweifelhaft gewesen ist, daß der freie Wille des Menschen nichts kann, daß Glaube und neues Leben Wundergeschenk des schlechthinnigen göttlichen Erbarmens sind, und daß die Reinigung vom sündigen Wesen des alten Adam hie auf Erden immer nur im Werden ist, so verdankt er das diesem Schriftchen Luthers. Auch die innige Verbindung von Glaube und Herzenserneuerung, die Erscheinung der göttlichen Rechtfertigungstat in der Wiedergeburt, wie sie für Schwenckfeld dauernd charakteristisch ist, ist hier von Luther anschaulich herausgearbeitet [1]), desgleichen der von ihm von Anfang an scharf erfaßte Gegensatz wahrhaftiger innerer Rechtbeschaffenheit und äußerlich prangender und gleißender Werke. Ich könnte die Beziehungen noch tief ins Einzelne führen: fast alle Motive auch der späteren Frömmigkeit Schwenckfelds klingen in Luthers Bußpsalmen irgendwie an. Z. B. die Art, in der er die Erfahrung des inneren Worts beschreibt, erinnert oft an Luthers Satz aus den Bußpsalmen: Gott müsse uns heimlich einrünen, daß uns unsre Sünden vergeben seien [2]). Auch auf ein Negatives möchte ich hinweisen. Schwenckfeld hat für Luthers Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium nicht viel Sinn gehabt [3]). Daß das Gewissen, um fröhlich zu sein, eine feste göttliche Zusage brauche, auf die es vor Gott trotzen könne, das ist ihm nie so recht deutlich geworden. Das hängt damit zusammen, daß Luther diesen Gesichtspunkt in seinen Bußpsalmen nicht zum Ausdruck gebracht hat. Wir wissen nicht und werdens nie wissen, wie die Geschichte von Schwenckfelds Hinübergezogenwerden zu Luther sich im einzelnen abgespielt hat. Daß aber in ihr die Bußpsalmen Luthers der entscheidende Faktor gewesen sind, kann im Ernste kaum bezweifelt werden.

Luther E. A. 37, 359 (2. Bußps.). Die angeführte Stelle ist die erste, an der Adam und Christus bei Schwenckfeld vorkommen. Er hat das in ihr aus Luther aufgegriffene Wort gern und oft wiederholt, s. z. B. C. II 678_{32} (Nr. 52, 1527), III 568_{16} (Nr. 90, 1529). — Die in diesen Gedankenkreis sich fügenden Ausführungen Luthers über das Christus gleichförmig Werden, E. A. 37, 370 a (3. Bußps.), sind von Schwenckfeld C. II 80 f. (Nr. 8, 1524) ziemlich wörtlich wiederholt.

1) Z. B. Luther, E. A. 37, 354 b. 391. Schwenckfeld, C. I 118 f. (Nr. 6, 1523), 256 (Nr. 7, 1. I. 1524). Ich nenne die Stellen aus den Bußpsalmen Luthers, um zu zeigen, daß sie auch für diesen Schwenckfeld so wichtigen Gedanken den Anstoß zu geben geeignet waren. Unmittelbar literarisch hält sich Schwenckfeld a. O. natürlich an Luthers Sermon von den guten Werken, Auslegung des 1. Gebots, zum 11. ff; vgl. besonders die Zusammenstellung von Abgötterei und Gleißnerei E. A. 16^2, 134 = C. I 256_9 und die beidemal anschließende Bemerkung, daß das von Gott Gebotene mehr als genug zu schaffen gebe.

2) E. A. 37, 393 = Schwenckfeld, C. III 480_{30} (Nr. 83, 1529). — Schwenckfeld hat sich später für das unmittelbare Erfahren der Geistwirkung gern auf die bekannte Stelle in Luthers deutschem Magnifikat (E. A. 45, 215 f.) berufen. Die älteste literarische Einwirkung dieser Stelle habe ich 1527 gefunden: C. II 504_{32} (Nr. 40).

3) In der Schrift „Vom Euangelio Christi und vom Mißbrauch des Euangelii" (geschrieben nicht wie Salig will 1547, sondern nach 1551), O. B. 349 ff. kann Schwenckfeld den Begriff des Evangeliums ohne den Gegenbegriff des Gesetzes für ihn befriedigend erklären. Den Unterschied von Altem und Neuem Testament faßt er, z. B. C. III 570 f. (Nr. 108, 1530/31), stets gemäß dem im Abendmahlstreit ihm klar gewordenen Gegensatz von äußerlich und innerlich.

Die Erfassung des Evangeliums von dieser Seite her macht es ohne weiteres verständlich, warum für Schwenckfeld die Frage nach den sittlichen Früchten der Reformation zur Entscheidungsfrage werden mußte. Seitdem Luther in der „Treuen Vermahnung“ vom Januar 1522 über den Mißbrauch des Evangeliums durch oberflächliche und großsprecherische Geister bitter geklagt hatte [1]), hat es auch Schwenckfeld „das Herz bewegt“ [2]), daß die erwartete sittliche Besserung der Menschen sich nicht zeigen wollte. Er steht von da an in der lutherischen Bewegung mit deutlich wahrnehmbarer innerer Unruhe: es muß an ihr irgend etwas nicht in Ordnung sein. In einem Briefe vom 13. VI. 1522 [3]) fordert er Joh. Heß auf, die ihm gegebene gratia evangelizandi dem dringenden Bedürfnis der Kirche dienstbar zu machen. Er erhofft von ihm etwas ganz Besonderes: Non mediocris spes ecclesiae in te unico posita est. Dies Besondre kann nur die Vollendung der Reformation nach der sittlichen Seite sein: Si Lutherus tuo exemplo angulo innixus accubuisset, non haberemus hodie nos laici tantam *partem* evangelices doctrines: atque quam *vellem fructu, hoc est vita et moribus, haberemus*. Aus dieser innern Unruhe heraus ist seine „Vermahnung des Mißbrauchs“ vom Juni 1524 geboren, auf die Ecke mit Recht den Finger gelegt hat.

Freilich, es ist die Unruhe innerer Verlegenheit, ohne noch so bescheidene schöpferische Kraft. Nicht einmal seine Kritik hat Schwenckfeld auf eigne Weise aussprechen können, und die von ihm als vielleicht hilfreich empfundenen Gedanken stammen vollends von Luther. Besonders die Schriften, die Luther 1522/23 der schwärmerischen Bewegung entgegengestellt hat, sind für Schwenckfeld wichtig geworden. Von der „Treuen Vermahnung“ haben wir eben schon gesprochen. Ihr „Rips Raps“ hat sich ihm unauslöschlich eingeprägt [4]), ihre Ablehnung des Namens „lutherisch“ ist von ihm sofort aufgegriffen und die Keimzelle seiner Verneinung des „parteiischen“ Wesens geworden [5]). Die übrigen Nachwirkungen des Schriftchens verschmelzen mit denen der Invokavitpredigten und der dazu gehörenden Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sakraments“. Was die für Schwenckfeld bedeutet haben, läßt sich kaum ermessen. Aus ihnen hat er seine Unterscheidung von fleischlicher und geistlicher Freiheit [6]), aus ihnen sein Verlangen nach Aufrichtung des Banns [7]), aus

1) E. A. 22, 55 ff.
2) C. I 268_{21} (Nr. 7, 1. I. 1524).
3) C. I 35 ff. (Nr. 3).
4) Luther, E. A. 22, 55. Schwenckfeld, Berl. Manuscr. 120 qu. p. 23 (Ecke S. 184).
5) Luther, E. A. 22, 55 f. Schwenckfeld, C. I 254_{26} (Nr. 7, 1. I. 1524).
6) Luther, E. A. 28, 289 ff. 312 ff., besonders 313 (Von beiderlei Gestalt des Sakraments). Schwenckfeld, C. I 268_{33} 270_{9} 274_{11} (Nr. 7, 1. I. 1524). Auch der Spott Luthers über die Nürnberger, die ein im Evangelium Gebotenes bis auf Bewährung durchs Konzil vertagen (E. A. 28, 296), findet bei Schwenckfeld, a. O. 264_{30} 270_{33} sein Echo.
7) Luther, E. A. 28, 247 f. (8. Invokavitpredigt). Schwenckfeld, C. I 274_{14} (Nr. 7, 1. I. 1524). Mit dieser Lutherstelle berührt sich Schwenckfeld näher als mit dem Sermon von dem Bann.

dem ihm dann später das allgemeinere, die Ordnung der apostolischen Kirche überhaupt erneuert zu sehen, erwachsen ist. Auch darin, daß er lebenslänglich eine Scheu gehabt hat, Bann oder apostolische Ordnung von sich aus zu verwirklichen, berührt er sich mit Luther [1]. Nicht zuletzt stammt aus den genannten Schriften Luthers auch seine Kritik an dem gedankenlosen und zahlreichen Abendmahlsbesuch durch nur oberflächlich vom Evangelium Erfaßte [2]. Andere seiner Gedanken sind andern Schriften Luthers entliehen. Der Begriff des lebendigen Glaubens, wie er ihn dem Mißbrauch der Rechtfertigungslehre entgegenstellt, ist bedingt durch Vorrede zum Römerbrief 1522, Sermon von den guten Werken und Kirchenpostille [3]. Damit wäre der letzte und entscheidende Gedanke, den Schwenckfeld Luther später als Kritik und Belehrung entgegengehalten hat, in seiner ursprünglichen Abhängigkeit von Luther erwiesen. Die erste grundlegende Aeußerung Schwenckfelds endlich über den für ihn später so wichtigen Begriff der wahren Kirche lehnt sich wörtlich an Luthers Schrift „Vom Papsttum zu Rom" an [4].

Hiermit dürfte die Aufgabe, Schwenckfelds geistigen Besitzstand bis 1525 auf seinen Ursprung zurückzuführen, im wesentlichen als gelöst angesehen werden. Als erschöpfender Nachweis der Schriften Luthers, an die Schwenckfeld sich literarisch anlehnt, dürfen indes meine Ausführungen nicht mißverstanden werden. Zu den im Text genannten kommen noch hinzu: Kommentar zum Galaterbrief [5], Resolutio super propositione tertia decima [5], Freiheit

1) Luther a. O. 248: „Ich getraue mir's allein nicht aufzurichten."

2) Luther, E. A. 28, 241 ff. (6. Invokavitpredigt). Ernsteres hat auch Schwenckfeld nicht sagen können. Außerdem vgl. Luther, E. A. 28, 307 (Von beiderlei Gestalt) mit Schwenckfeld, C. I 274_8 (Nr. 7, 1. I. 24). — An weniger bedeutsamen, aber sehr augenfälligen Berührungen Schwenckfelds mit den Invokavitpredigten notiere ich noch zwei: a) Der Widerhall der ersten Predigt (E. A. 28, 205 ff.) in C. II 54 (Nr. 8, 1524). b) Der der dritten Predigt (E. A. 28, 221 ff., besonders 224 f.) in dem Sendbrief an die Klosterjungfrauen C. I 117 ff. (Nr. 6), besonders C. I 118_{29}—119_2.

3) In der Vermahnung des Mißbrauchs (Nr. 8, 1524) ist zu vergleichen: C. II 48 mit E. A. 63, 124 f. (Vorr. z. Römerbrief) und E. A. 22, 15 f.; C. II 50_{3-6} mit E. A. 10^2, 96 (Kirchenpostille, Evang., 3. Adv.); C. II 50_{6-11} mit E. A. 16^2, 139 f. (Von den guten Werken, 1. Gebot zum 16.). Zu dem an die letzte Stelle bei Schwenckfeld Anschließenden siehe den Kommentar zum Galaterbrief (E. A. gal. 3, 157) oder wieder den Sermon, 1. Gebot, zum 2. und 4. (E. A. 16^2, 124. 126). Das aufrichtige Herz zu Gott C. 48_{20} stammt aus den Bußpsalmen von 1517, E. A. 37, 368. 395. — Von diesen Abhängigkeiten ist die von der Kirchenpostille wichtig zur Einschränkung des O. B. 447 A (Evangelium und Mißbrauch des Evangelii) Gesagten. Schwenckfeld mag damals die Kirchenpostille allein in dem vollständigen Wittenberger Druck von 1526 besessen haben, den er (wie seine Schriften von 1527 bezeugen) sofort studiert hat. Aber er hatte in seiner Werdezeit entschieden einen Druck des Winterteils von 1522 zur Verfügung gehabt.

4) Vgl. zu C. I 262 f. (Nr. 7, 1524) Luther, E. A. 27, 96—103. Besonders deutlich ist die Abhängigkeit von C. I 262_{32}—264_{10} von E. A. 27, 96 f. Daneben glaube ich bei Schwenckfeld noch einen Einfluß der Schrift von der christlichen Versammlung (E. A. 22, 142 ff.) hindurchzufühlen.

5) Anm. 3 S. 148. Aus E. A. gal. 3, 277 f. könnte man auch C. II 54_{12} (Vnser glaube der allein rechtfertiget ist nymmer alleine) erklären; doch liegt hiefür E. A. var. 3, 277 f. (Resolutio super prop. XIII) näher. Daß in der ganzen

eines Christenmenschen [1]), deutsches Magnifikat [1a]), Von Menschenlehre zu meiden [2]), Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe [3]), Daß eine christliche Versammlung Recht und Macht habe [4]). Blieben noch als 1527 oder später von ihm erwähnte frühe Schriften Luthers übrig: Operationes [5]), Babylonische Gefangenschaft [6]) und Assertio [7]). Aus den Thesen der Assertio stammen zwei der in der Vermahnung des Mißbrauchs erläuterten fünf Sätze [8]).

Alles, was Schwenckfeld so übernommen hat, fügt sich in den durch seinen Ausgangspunkt gegebenen Gesichtswinkel leicht ein. An einer Stelle [9]) zeigt sich in der Art, wie er die Akzente legt, schon deutlich eine spätere Besonderheit. Er betont am Glauben stärker das innere Empfinden. Das geht soweit, daß er das innere Empfinden der Geistwirkung als Vergewisserung für die Erwählung gelten läßt. So gewiß nun auch für Luther der Glaube Empfindung und Affekt gewesen ist — Schwenckfeld kommt über Luthers Beschreibungen keineswegs hinaus —, so gewiß ist es doch eine Abweichung, daß er dies Empfinden als gewißheitbegründende innere Wahrnehmung ansieht.

Eine Frage bleibt noch zu beantworten: ob in der lutherischen Epoche neben denen Luthers noch andre Einflüsse sichtbar werden. Gewiß hat Schwenckfeld neben Luther noch mancherlei gelesen. Das Evangelium Nicodemi erwähnt er selbst [10]). Eine gegen Luther sich richtende altgläubige Schrift, die man mit einiger Mühe gewiß benennen könnte, hat gleichfalls eine Spur hinterlassen [11]). Wichtiger ist, daß Schwenckfeld die erste Auflage von Melanchthons Loci gelesen hat [12]) — wichtig eben deshalb, weil sie ohne positiven Einfluß

Stelle C. 54_{8}—$_{14}$ ein lateinischer Text benützt ist, geht aus $_{11}$ f. (Opinion oder wohn) hervor; dann liegt E. var. 3, 277 f. aber um so näher, als das „Hoffart" bei Schwenckfeld gegen Ende in dem inflantur 278 seine Entsprechung hat. Diesen Vorzug, auch die Umgebung der Sentenz zu erklären, hat die Stelle aus dem Galaterkommentar nicht.

1) Der Merksatz dieser Schrift findet sich C. I 121_{13} (Nr. 6, 1523) wieder.

1a) Anm. 2 S. 146.

2) C. III 7_{13} (Nr. 56, Jan. 1528). Vgl. z. B. C. I 246 f. (Nr. 7, 1524) mit Luther, E. A. 28, 333 f. 324 f.

3) Siehe zu C. I 244_{12} Luther, E. A. 28, 147.

4) Anm. 4 S. 148 und C. II 676_{8} (Nr. 52, 1527).

5) C. II $676_{13 \cdot 26}$ (Nr. 52, 1527).

6) C. III 27_{26} (Nr. 57, 10. II. 1528), s. E. A. var. 5, 106.

7) Z. B. C. III 26_{10} (Nr. 57, 10. II. 1528).

8) Assertio 36 (E. A. var. 5, 225) = Schwenckfeld 2 (C. II 56); Assertio 32 (a. O. 217) = Schwenckfeld 4 (a. O. 72).

9) C. I 50 f., besonders 52_{31} (Nr. 8, 1524). Hier, also vor der Besuchung Gottes 1525 ff., die Schwenckfeld später als das Entscheidende angesehen hat, weiß er schon von der Erfahrung der Gottbesuchung zu lehren.

10) C. I 266_{13} (Nr. 7, 1. I. 1524). Aus dem Ev. Nik. hat Schwenckfeld eine gewisse Neigung zur Betonung und Ausmalung der Höllenfahrt behalten, vgl. z. B. C. V 420_{31} (Nr. 208, 17. XII. 1535).

11) C. I 260—68 (Nr. 7, 1. I. 1524).

12) C. III 28_{28} (Nr. 57, 10. II. 1528), eine oft wiederholte Bemerkung, s. z. B. O. B. 401 A. 420 D. Auch die erste Auflage des Römerbriefkommentars, die Annotationes, hat Schwenckfeld gekannt, s. Correspondence of . . . Schwenckfeld . . . and . . . Philip of Hesse, ed. French 1908, S. 99 (1561).

geblieben ist. Eine ernsthaftere Einwirkung aber hat er, abgesehen von Luther, nur von einem Manne empfangen: von Tauler [1]). Schon das Taulerwort, das er 1523 anführt [2]), entstammt unmittelbarer Bekanntschaft, da Luther es m. W. nicht zitiert hat. Vollends das, was die Vermahnung des Mißbrauchs 1524 [3]) ohne Nennung Taulers unter dem Stichwort Gelassenheit über die resignatio ad infernum sagt, beweist für eigne nachdenkliche Lektüre Taulers. Aus dem von Luther damals Gedruckten ließ sich das mit dieser Deutlichkeit nicht entnehmen. Im übrigen war das ein vorübergehender Eindruck. Bei dem späteren Schwenckfeld ist für die resignatio ad infernum selbstverständlich kein Platz mehr.

Schwenckfeld trägt die fremden Gedanken und Worte vor, als ob es eigne wären. Wenn man auch dem des Büchermachens zunächst nicht gewohnten Edelmann manche literarische Entlehnung gern zugute hält, eins glaube ich doch sagen zu müssen: den Unterschied von selber finden und selber einsehen hat er nicht verstanden. Dessen hat man sich bei Beurteilung seiner autobiographischen Aussagen zu erinnern.

2. Die Unruhe Schwenckfelds kam zum Ausbruch durch den Abendmahlsstreit. Zwinglis Aeußerungen — vor allem der Brief an M. Alberus und das in de vera et falsa religione Gesagte [4]) — haben ihn vom Unrecht der lutherischen Abendmahlslehre überzeugt [5]). Drei Gesichtspunkte Zwinglis hat er sich zu eigen gemacht: 1. Der Sinn des Abendmahls ist von Joh. 6 aus zu deuten, wo die Nießung von Christi Fleisch und Blut auf den Glaubensakt bezogen ist. 2. Die äußere Feier hat keinerlei glaubenzeugende oder glaubenstärkende Macht. Sie ist Erinnerung, ist Zeugnis, Bekenntnis durch die, die schon glauben, und dient zur Sichtbarmachung der gläubigen Gemeinde [6]). 3. Christi Fleisch und Blut in einer Kreatur, als dem Brote, gegenwärtig glauben, führt zur Abgötterei [7]). Dagegen hat Zwinglis Auslegung der Einsetzungsworte ihm

---

1) E. I 834 A (1552) besagt nur, daß Schwenckfeld Tauler 1532 besonders eindringlich gelesen hat und schließt frühere Lektüre nicht aus.

2) C. I 252_{26} (Nr. 7, 1. I. 1524). Das Taulerwort steht Frankf. Ausg. 1826, Predigt Nr. 79.

3) C. II 68_{12} (Nr. 8, 1524). Für Tauler vgl. A. V. Müller, Luther und Tauler (1918), 98—102.

4) Auch die Auslegung der Schlußreden, 18. Art., ist Schwenckfeld bekannt gewesen. Aus ihr hat er das häßliche Wort Wiedergedächtnis, z. B. C. II 258_1 (Nr. 18, 3. XII. 1525). — Die Abhängigkeit von den hauptsächlich genannten Schriften Zwinglis belege ich nicht im einzelnen, obwohl sie weit ins einzelne geht. So sind Zwinglis Analoga (Der Same ist das Wort usw.) auch von Schwenckfeld und Krautwald gern und häufig angeführt worden.

5) Die beiden Briefe an Speratus v. 23. VI. und 14. IX. 1525, C. II 120 ff. (Nr. 10) und 169 ff. (Nr. 14), die uns in die allmähliche Loslösung von Luthers Abendmahlslehre hineinblicken lassen, hallen wider vom Namen Zwinglis. — Wo ich im folgenden keine Stellen für Schwenckfeld nenne, läßt sich schon aus der kurzen Schilderung, die er selbst 1556 von der Sache gegeben hat (E. II 2, 20 ff.) das Nötige entnehmen.

6) Z. B. C. II 257 f. 260 (Nr. 18, 3. XII. 1525). 344 (Nr. 32, 1526).

7) Z. B. C. II 249_{21}. 258_{17} (Nr. 18, 3. XII. 1525), III 405_{30} (Nr. 80, Jan. 1529).

nie Eindruck gemacht. Der Punkt, von dem aus Zwinglis Sätze ihn zu überzeugen vermochten, ist der Anstoß gewesen, den er an der Nießung von Christi Fleisch und Blut durch Ungläubige nahm. Anschaulich ists ihm an Judas geworden. Der kann den Leib des Herrn nicht empfangen haben. Diese Wendung zeigt, daß Schwenckfeld Zwinglis Anregungen von seinem eignen Besitz an evangelischer Erkenntnis her verarbeitet hat. Ihm ist die Nießung von Christi Leib und Blut kein bloßer Ausdruck des Glaubens an das Kreuz, sondern (kraft der aus Luther empfangenen Adam-Christus-Lehre) ein lebendiger Gedanke, und eben deshalb vermag er ein äußeres, vom Glauben unabhängiges Eingehen Christi in uns nicht anzuerkennen. Damit würde ja das Evangelium um seinen sittlichen Sinn gebracht. Von hier aus wird auch begreiflich, warum sein ängstliches Sorgen um die Auswirkung der Reformation im Leben sich gerade in der Abendmahlsfrage entladen konnte, warum er wegen der sittlichen Kraftlosigkeit der neuen Gemeinden Luthers Impanationslehre in Anspruch nahm [1]). Wenn ich seine Worte richtig verstehe, so hat er die Erkenntnis von der Unrichtigkeit der lutherischen Abendmahlslehre als eine gnädige Heimsuchung Gottes, als die Vollendung seiner Erkenntnis Christi verstanden [2]).

Diese Darstellung des Hergangs weicht von dem gewöhnlichen Bilde an zwei Stellen ab. Erstens, sie stellt die bekannte neue Erklärung der Einsetzungsworte in den Hintergrund. Die hat wirklich nur die Bedeutung eines nachgeordneten Moments. Schwenckfeld selbst hat davor gewarnt [3]), von den Einsetzungsworten auszugehen. Man solle sich zuvor aus der Schrift, besonders Joh. 6, über den allein möglichen geistlichen Sinn des Abendmahls klar werden, dann werde sich die richtige Deutung der Einsetzungsworte schon einfinden. So ists bei ihm selbst gewesen [4]). Die geschilderten Erwägungen hatten ihn schon zu einer klaren Entscheidung wider Luther gebracht, ohne daß er über die Einsetzungsworte im reinen war. Er hat dann seine Erkenntnis, in zwölf Punkte gefaßt, Krautwald in Liegnitz vorgelegt (Sept. 1525), und Krautwald hat, durch Schwenckfelds Argumente aus seiner lutherischen Bahn geworfen, am Ende eines verzweifelten Grübelns die neue Erklärung der Einsetzungsworte als erlösende Offenbarung gefunden [5]). An diesem Punkte ist Schwenck-

1) Z. B. C. II 255 f. (Nr. 18, 3. XII. 1525) 330_7 (Nr. 28, 21. IV. 1526), III 421_{21} (Nr. 80, Jan. 1529).

2) Die Beziehung der gnädigen Besuchung oder Heimsuchung Gottes, die die große Gnadenerfahrung in Schwenckfelds Leben war, auf die neue Erkenntnis in der Abendmahlsfrage wird deutlich z. B. C. III 620 f. (Nr. 97, 1530) und E. II 2, 21 f. (1556), ist aber z. B. auch C. V 100_{21} (Nr. 164, 1534) vorausgesetzt. In Schwenckfelds Sprache sind Heimsuchung Gottes und Offenbarung der Wahrheit fast gleichbedeutend, vgl. E. I 840 B (1552). Unter vielen Stellen über die Gnadenerfahrung habe ich keine einzige gefunden, die eine Deutung auf einen andern Vorgang auch nur von ferne anböte.

3) C. II 620_{19} (Nr. 44, 1527). 629_{13} (Nr. 49, 2. VII. 1527). Luther hat also mit seinem Urteile über die Stellung der Schwärmer zu den Einsetzungsworten E. A. 30, 31. 53 durchaus nicht so ganz unrecht.

4) E. II 2, 21 f. (1556).

5) So erzählt Schwenckfeld a. O. (Anm. 4 S. 151) selbst, und so stehts auch bei Krautwald, C. II 194 ff. (Nr. 15, Anf. Okt. 1525). Daß die zwölf Artikel

feld Krautwalds Schüler [1]), oder vielmehr Schüler des Herrn, der zu Krautwald gesprochen hatte. So wichtig aber diese Krönung der neuen Erkenntnis durch eine die letzte Schwierigkeit beseitigende Offenbarung für Schwenckfeld gewesen ist, — man muß sich hüten, sie zum Haupt- und Ausgangspunkt zu machen. Die andre Abweichung ist, daß ich Schwenckfeld in der Abendmahlsfrage so nahe an Zwingli heranrücke. Das hat er aber selbst getan. Bei den Verhandlungen mit Luther in Wittenberg, und noch geraume Zeit nachher, hat er sich auf den Standpunkt gestellt, daß es in der Abendmahlsfrage unter den Evangelischen streng genommen nur zwei Parteien gebe, die lutherische und die, zu der Carlstadt, Zwingli, Oecolampad und Schwenckfeld gehören [2]). In der „Summa" sind diese Männer nach ihm eins, und es ist von Gott zu hoffen, daß sie auch in der Auslegung der Abendmahlsworte eins werden. Erst in Straßburg hat er den religiösen Gegensatz zwischen sich und den andern sehen gelernt und, nicht ohne täuferische Einwirkung, sich von der Gruppenzugehörigkeit gelöst. Die Arbeit auf die Konkordie mit Luther hin hat er gleichwohl noch als Abfall von Gesinnungsgenossen empfunden [3]).

Eine ungelöste Frage bleibt. Ich habe eben schon berührt, daß Schwenckfeld die neue Erkenntnis vom Abendmahl später oft als überschwengliche persönliche Gnadenerfahrung verstanden hat. Die erhaltenen Stücke seiner Schriftstellerei 1525 ff. bestätigen das. Es kommt in sein Zeugnis von der innern Neugeburt durch den Glauben ein lebendiger Klang hinein. Wie haben wir uns nun die persönliche Zuspitzung zu denken? Man könnte einen Bruch in ethischer Beziehung annehmen [4]). Näher legen es seine Worte noch, daß er

kein Wörtchen von den Einsetzungsworten enthielten, läßt sich aus der zwiefachen sekundären Gestalt, in denen wir sie besitzen — außer C. III 499 ff. (Nr. 87, 1530) kommt noch, was den überhaupt gar zu wenig literarkritisch eingestellten Schwenckfeldern entgangen ist, C. III 162 ff. (Nr. 73, 1528) in Betracht —, noch heute ersehen. — Daß Schwenckfeld C. III 620_{33} (s. Anm. 2 S. 151) für seine Erkenntnis vom Abendmahl das paulinische οὐ παρὰ ἀνθρώπου sich aneignet, ist kein Gegenbeweis; man hat in seinem Sinne die geistliche Erkenntnis des Abendmahls und die Auslegung der Einsetzungsworte zu unterscheiden.

1) Ebenso urteilt, wie ich nachträglich sehe, Th. Sippell in seinen lehrreichen Schwenckfeld-Aufsätzen Christl. Welt 1911 Nr. 37 ff., s. Sp. 926.

2) C. II 278_{30} (Nr. 18, 3. XII. 1525); 446 f. 451 f. (Nr. 40, 1527); III 77 (Nr. 65, 3. VII. 1528); 172 (Nr. 73, Nov. 1528). An letzter Stelle wird Karlstadt, aber nicht Zwingli, als besondere Partei ausgeschieden. Erst Frühjahr 1530 (C. III 620, Nr. 97) meldet sich das Bedürfnis einer gewissen Scheidung an, doch ist der Standpunkt der Ueberparteilichkeit noch nicht ganz erreicht, eine sachliche Kritik der süddeutsch-schweizerischen Lehre noch nicht gefunden.

3) C. V 290_{9} (Nr. 186, 11. IV. 1535). Hier erhellt am leichtesten, was von der angeblichen Intoleranz Luthers und der Seinen gegen Schwenckfeld zu halten ist. Schwenckfeld hat von Luther nicht gefordert, daß er auch die abweichende Meinung in seiner Kirche ertrage, sondern daß er ihr beitrete. Das Entweder-Oder, die Knüpfung der Seligkeit an die eigne Ansicht, ist bei Schwenckfeld sogar sehr stark ausgeprägt. Wenn er sagt, er sei es Luther schuldig, für ihn zu beten, so meint er ein Gebet für Luthers Errettung durch eine Bekehrung zu Schwenckfeld.

4) C. III 404_{9} (Nr. 80, 1529) deutet doch dergleichen an. Aber Schwenckfeld kann sich eine Gnadenerfahrung überhaupt nur in Einheit mit einer sittlichen Wendung denken.

die ihm persönlich gewordene Erkenntnis als eine Berufung im Geist zum Dienst an der Christenheit verstanden hat [1]). Dann aber hat die Freude an der neuen Erkenntnis ihm zu einem Empfinden der Gnade Gottes verholfen, so selig, als wäre es zum erstenmal [2]). Denn in einem solchen Empfinden vollendet sich nach ihm, wie wir noch sehen werden, die Wiedergeburt aus dem Geist, ohne die nach seiner reifenden Lehre [3]) niemand Diener der lebendigen Wahrheit sein kann. Nun haben wir eine Aeußerung von ihm, nach der er ungefähr das Jahr 1527 als Markstein in seiner Geschichte mit Gott angesehen zu haben scheint [4]). Der Bruch mit der lutherischen Abendmahlslehre ist aber im Herbst 1525 geschehen. Darf man nun die persönliche Vollendung in der neuen Erkenntnis von dem Gewinnen dieser Erkenntnis selbst durch einen Zeitraum von anderthalb Jahren scheiden und sie mit Sudermann [5]) ins Jahr 1527 legen? Ich möchte die Möglichkeit gewiß nicht unbedingt verneinen, doch auf dreierlei hinweisen. Zunächst, es ist schlechthin unmöglich, die persönliche Heilserfahrung losgelöst von der Abendmahlsfrage zur wichtigsten Wende in Schwenckfelds Leben zu machen [6]). Sie ist auf jeden Fall nur Ausdruck der Wende von 1525, die also dem Historiker das entscheidende Grenzjahr liefern muß. Sodann, die Ueberlieferung, aus der das Jahr 1527 erschlossen ist, scheint mehr den öffentlichen kirchlichen Bruch als eine persönliche Erfahrung datieren zu wollen. Die Schwenckfelder haben wohl recht, wenn sie die Worte — man muß dazu allerdings fast (= ungefähr) in der Wendung „fast vier Jahre" unterstreichen — auf die „Separation von 1526" beziehen [7]). In einem andern Briefe endlich hat Schwenckfeld 1525 als Wendejahr bezeichnet [8]).

Es liegt im Gesagten schon drin, daß der Bruch in der Abendmahlslehre für Schwenckfeld weitreichende Folgen gezeitigt hat. Er ist für ihn — und das veranschaulicht die innere Bedeutung, die er ihm zumaß — der Anlaß zu einer umfassenden Umbildung der lutherischen Theologie geworden. Die neuen Sätze treten ziemlich schnell und gleichzeitig auf den Plan. Sie sind jedenfalls alle schon in den Jahren entwickelt, in denen Schwenckfeld mit einer jeden ihn

1) O. B. 57 f. (Rechenschaft von C. S.s Vocation Beruff Lauff vnd Leere).

2) E. II 2, 664 B (6. X. 1555): „seider der gnedigen besuchung Gottes in meinem hertzen."

3) C. III 918 ff. (Nr. 108, 1530/31).

4) C. IV 248_{17} (Nr. 122, 24. IX. 1531): „Ich hab mich der Lutherischen leere erkundet vnd seines Euangelii gebraucht mit möglichem fleis acht jare. Ich dancke aber meinem Gott, der mich nu fast vier jar lang einen andern weg zufuren vnderstanden vnd zu gehen geweiset."

5) Ecke S. 48 Anm. 8.

6) Anm. 2 S. 151.

7) C. IV 248 Anm. 2. Dafür spricht, daß dann — vgl. Anm. 4 S. 153 — der Hinübertritt zu Luther ins Jahr 1518 zu fallen käme, und auf dies Jahr hat Schwenckfeld selbst 1524 hingedeutet, s. C. II 82_{13} (Nr. 8).

8) E. II 2, 668 B (14. II. 1539). Das Jahr 1539 ist danach das 15. nach der entscheidenden Wandlung (also 1525), und zehn Jahre wären seit dem Verlassen Schlesiens (1529) abgelaufen. Die Rechnung ist beidemal, was aber nicht ungewöhnlich ist, grob nach den Jahresziffern allein gemacht.

Lesenden ermüdenden Unermüdlichkeit Abhandlungen über das Abendmahl, fast nur über das Abendmahl, geschrieben hat. Ich rechne diese Epoche bis zu dem Judicium über die Augsburgische Konfession, das das Bild einer — sich freilich kritisch besser als thetisch aussprechenden — geschlossenen theologischen Eigenart vermittelt und als zusammenfassender Ueberblick über das seit 1525 Erarbeitete gelten darf. Frühjahr 1531, sehr bald nach diesem Judicium [1]), ist die Spannung gegenüber den Straßburger Theologen und die Einwirkung des freundlichen Verhältnisses zu den Straßburger Täufern doch schon so geklärt, daß man den Beginn einer neuen Epoche ansetzen darf.

Ehe ich diese sich bis zum Judicium hin bildende theologische Eigenart darstelle, bemerke ich noch eins. Daß sie natürlich, gemäß dem Ursprung aus dem Abendmahlsstreite, durchgehend gegen Sätze Luthers zugespitzt ist, darf nicht dazu verleiten, sie als in Unabhängigkeit von Luther sich entwickelnd zu denken. Schwenckfeld ist auch nach 1525 ein aufmerksamer Leser Luthers geblieben. Vieles spricht dafür, daß er von Luther so gut wie alles, und dann natürlich nicht ungestraft, gelesen hat. Besonders aus einem Werke hat er viel gelernt, aus der vollständigen Kirchenpostille (seit 1526) [2]). Er hat sie unendlich oft zitiert, auch an Nachbildungen sich versucht. Die Art, wie er seit 1527 seinen Glaubensbegriff ausspricht, erinnert immer stark an sie [3]), und es berührt eigen, Schwenckfeld Luthern solche Wahrheiten vorhalten zu sehen, die er ihm eben erst vom Munde abgelesen hat.

Luther ist natürlich nicht seine einzige Lektüre gewesen. Es ist kaum zuviel gesagt, daß er die theologische Literatur der Reformationszeit nach und nach hat beherrschen lernen. Wobei man die damals erscheinenden Ausgaben der Väter mitzählen muß. Was einen solchen Vielleser alles beeinflußt hat, ist im einzelnen schwer festzustellen. Ueber das Maß z. B., in dem er für die Durchbildung seiner Erlösungslehre aus den griechischen Vätern gelernt hat, kann man streiten. Damit, daß er sich meistens an die diesen Vätern nebengedruckten lateinischen Uebersetzungen gehalten hat, ist die Sache nicht entschieden. Zum Glück beginnt die uferlose Lektüre doch erst in späterer Zeit, und zum Glück handelt es sich gerade bei Schwenckfeld um wenige, fast eintönig wiederholte Grundgedanken. Läßt man das Rankenwerk beiseite, so wird die Frage einfach. Für die Entstehung der Grundgedanken unsrer Epoche kommen, abgesehen von Luther, eigentlich nur noch zwei Männer in Frage: Melanchthon und Krautwald. Es ist wohl nicht zufällig, daß Schwenckfeld in eben dem Augenblick bedenklich wird gegen die scharfe Zuspitzung der evan-

---

1) Ich lasse es in der Schwebe, ob nicht Saligs Datum für das Judicium (1531) dem der Schwenckfelder (1530) vorzuziehen ist.

2) Anm. 3 S. 148.

3) Vgl. für Schwenckfelds Entgegensetzung des lebendigen Glaubens gegen den „historischen" und seine Bezeichnung des Glaubens als „helles Licht" — beide erst seit 1527 auftretend — Luther, E. A. 10², 142 ff. 149. 162 f. 209 f. 216 f. Die Berührung Schwenckfelds mit diesen Stellen z. B. C. II 494—99 (Nr. 40, 1527) ist der Literarkritik zugänglich, nicht bloß rein sachlich.

gelischen Unfreiheitslehre, in dem Melanchthons Scholien zum Kolosserbrief erscheinen. Er hat diese Scholien tatsächlich sofort bei Erscheinen gelesen und auf die Wandlung mit dem Finger gezeigt [1]). Immerhin hätte hier Melanchthon nur einen Anstoß gegeben. Dagegen ist Krautwalds Einwirkung [2]) anscheinend tiefer gewesen. Ich werde jedoch nur das notieren, was sich sicher beweisen läßt, und nach Möglichkeit Schwenckfeld gemäß den Gesetzen seines inneren Wachstums verstehen.

3. Es ist durch den eigentümlichen Ausgangspunkt Schwenckfelds, sowie durch die ihm zugekommene Deutung der Einsetzungsworte schon gegeben, daß seine theologische Bestimmung des Heilsgutes — im Unterschiede von der Zwinglis — auf einen supranaturalen Realismus hinausläuft. Neben der rein repräsentativen äußeren Abendmahlsfeier steht das innerliche Abendmahl des Herzens, das, die Gegenwart des allmächtigen ewigen Wortes erfahrend über sich zu Gott und der Himmelswelt erhoben ist — wie gern hat Schwenckfeld auf das Sursum corda der Meßliturgie sich berufen — und Christi Fleisch und Blut wahrhaftiglich empfängt [3]). Von diesem Gipfelpunkt her tritt das ganze Christenleben unter eine eigenartige Beleuchtung: es ist ein Leben in himmlisch-überkreatürlichen Wirklichkeiten [4]). Die Erneuerung des Sinns durch den Glauben ist als Einverleibung in Christus auch ein Teilgewinnen an Christi himmlischer, glorifizierter Leiblichkeit. Das bedeutet kein Zurücktreten der geistig-persönlichen Seite der Religion. Das ewige göttliche Wesen, das durch den Geist zu uns kommt, ist ihm das eigentliche Heilsgut. Es bedeutet aber, daß das ewige göttliche Wesen auch unser Fleisch durchgeistigen und vergöttlichen will. So wird die Vollendung in die verklärte Leiblichkeit hinein außerordentlich wichtig.

Es ist für Schwenckfeld von anfang an schwer gewesen, diese Gedanken auszugleichen mit der aus Zwingli von ihm aufgegriffenen scharfen Unterscheidung Gottes von der Kreatur. Sein frommer Glaube richtet sich auf etwas als göttlich, was nach gewöhnlicher Ansicht ins Bereich des Kreatürlichen fällt. Er hat sich in unsrer Epoche noch nicht dahin verstiegen, Christi Fleisch aus Maria von Ursprung an den kreatürlichen Charakter abzusprechen [5]), vielmehr

1) Die Scholien zum Kolosserbrief erschienen 1527. Der erste Brief, in dem Schwenckfeld an der evangelischen Unfreiheitslehre herumbessert, ist der vom 10. II. 1528 (C. III 25 ff., Nr. 57). Er bezieht sich auf Melanchthons Werk.

2) Weiter unten das Nähere.

3) C. II 503 f. (Nr. 40, 1527), III 12_{20} (Nr. 56, Jan. 1528) 418 f. 422 f. (Nr. 80, 1529).

4) C. III 201_{14}. 224 f. (Nr. 73, 1528). Die zweite Stelle spricht die physische Erlösungslehre fast kraß aus.

5) Daß Christi Fleisch vor Auferstehung und Himmelfahrt eine Kreatur gewesen sei, wird in unserer Epoche überall vorausgesetzt. Mit dürren Worten gesagt ist es C. III 219_1 (Nr. 73, Nov. 1528). $258_{30.\ 39}$ (Nr. 74, 1528) 559_5 (Nr. 90, Okt. 1529). 635_2 (Nr. 97, Jan. 1530). In dem sonst so kritiklüsternen Judicium über die Augsburgische Konfession fehlt jede Spur eines Bedürfnisses, die christologischen Aussagen Melanchthons an diesem Punkte zu ergänzen. — An der zweitgenannten Stelle ist beim Neudruck von 1557 das Wort Kreatur durch das

geglaubt, mit einer scharfen Scheidung der beiden Stände Christi auskommen zu können. Durch Auferstehung und Himmelfahrt — diese letztere als das Entscheidende — ist Christus auch nach seiner Leiblichkeit in das göttliche Wesen und seine Glorie aufgenommen worden, so sehr, daß nun auch sie zu einer lebendig machenden Kraft geworden ist [1]). Das bedeutet kein schlechthinniges Gottwerden der Leiblichkeit Christi. Die Menschheit Christi soll bleiben, auch in der Glorie und in der Gewalt des Regiments. Darum hat Schwenckfeld die Ubiquitätslehre abgelehnt, indem er Zwinglis Beispiel folgend den Begriff der Rechten Gottes kritisch gegen sie wandte [2]). Darum hat er auch unterstrichen, daß die Glorifizierung der Menschheit Christi nicht in sich steht, sondern ein in der unio personalis ewig sich Begründendes ist [3]). Aber die Homousie mit Gott hat er doch von der glorifizierten Menschheit Christi behauptet und daraus auch den Schluß gezogen, daß sie aufgehört habe, Kreatur zu sein [4]).

In dem so begründeten supranaturalen Realismus ist der festeste Rückhalt von Schwenckfelds theologischer Besonderheit gegeben. Streicht man ihn hinweg, so bleibt nur die innerliche Erfahrung des Geists durch den Glauben übrig, und die müßte, bei der Mehrsinnigkeit des Geistbegriffs und der starken Betonung des innerlichen Menschen, selbstverständlich in den mystischen Rationalismus von Seb. Franck umschlagen. Allein durch die Beurteilung des natürlichen Menschen als sündig und verkehrten Willens wäre die lutherische Lehre von der Unfreiheit und Erwählung, die Schwenckfeld stets als bedrückend und fragereich empfunden hat, wohl nicht vor Umbiegung oder Erweichung geschützt gewesen.

Die von Schwenckfeld zu leistende eigentliche Arbeit ist mit der Ausführung des beschriebnen Unterbaus noch gar nicht berührt. Die in der Abendmahlslehre vollzogene Scheidung des Aeußerlichen und des Innerlichen muß an allen Aussagen über das Christenleben durchgeführt werden [5]). Dabei muß die Doppeltheit überall in dem einen und gleichen Sinne bestimmt werden. D. h. erstens (siehe unten a), das Innerliche muß als das vollständige und eigentliche Wesen verstanden werden, das ganz unabhängig vom Aeußerlichen

---

harmlose „Mensch" ersetzt worden. Ebenso sind zwei andere mittelbar verräterische Stellen ($247_{30.\ 37}$. $262_{10.\ 37}$) geändert worden.

1) C. II 537_{19}. 553_{30}. 555_{1}. 556_{12}. 575_{19} (Nr. 40, 1527), III 206. 219 f. (Nr. 73, Nov. 1528). 524—29 (Nr. 89, Sept. 1529). 888 f. (Nr. 108, 1530/31).

2) C. II 509_{18}. 518_{5} (Nr. 40, 1527), III 203. 208 ff. 213 ff. 216_{3}. 221_{35} (Nr. 73, Nov. 1528) 409_{16} (Nr. 80, Jan. 1529). In der Ablehnung der Ubiquitätslehre bei Bejahung des homoousia steckt eine Unklarheit, die angesichts von Stellen wie C. III 260_{22} (Nr. 74, 1528) leicht zu bemerken ist. Daß sein Begriff von Allgegenwart = transzendenter Machterweis, z. B. C. III 251 (Nr. 74, 1528), ihn aus dem Widerspruch hätte retten können, hat Schwenckfeld damals noch nicht gesehen.

3) C. III 219. 220_{31} (Nr. 73, Nov. 1528). 530_{5} (Nr. 89, Sept. 1529).

4) C. III 387_{38} (Nr. 79, 1528). 558 f. (Nr. 90, Okt. 1529).

5) C. II 343_{22} (Nr. 31, 3. VI. 1526): Quemadmodum quivis homo Christianus duplex homo est, ut ita loquar, internus et externus, verus et imaginarius, ita Deus dupliciter agit cum homine: cum interno per verbum, hoc est per seipsum, cum externo per signa seu symbola. Vgl. C. II 454 ff. (Nr. 40, 1527).

ist. Das bedeutet, daß Schwenckfeld — unbeschadet seines Realismus, der ja ein himmlisch-geistiger ist — Spiritualist wird. Das unmittelbare Wirken des Geistes am Menschenherzen wird das A und O seiner Theologie. Ich kann auch sagen: er wird Theolog der persönlichen Erfahrung. Zweitens (siehe unten b), die innere Erfahrung muß — entsprechend der Bedingung inneren Wiedergeborenseins durch Geist und Glauben für die Nießung des Abendmahls — als Wiedergeburt bestimmt werden. Schwenckfeld biegt also die Rechtfertigungslehre ganz in eine Wiedergeburtslehre um. Die Durchführbarkeit beider Gesichtspunkte hängt aber von einem Dritten ab (siehe unten c): Schwenckfeld muß die innere Erfahrung der Wiedergeburt so konkret psychologisch fassen, daß sie in den Bereich innerer Wahrnehmung fällt. Das Wort Erfahrung muß im ganzen Ernste gelten. Das ist ein Gesetz, das an jedem Spiritualismus sich erfüllt, wenn er sich nicht in reine Stimmung auflösen mag. Der Glaube, der am gegebnen Worte hangt, vermag auf die Selbstbeschauung zu verzichten, die auf das Geisteswirken im Herzen sich stellende reine Innerlichkeit nicht. — Von den drei Gesichtspunkten ist nur der erste schlechthin neu bei Schwenckfeld. Die beiden andern waren schon angelegt.

a) Die Durchführung der Selbständigkeit der inneren Erfahrung [1]) ist den Sätzen über das Abendmahl so genau wie möglich nachgebildet. Ebenso wie Schwenckfeld ein himmlisches Brot kennt und ein es im Gleichnis darstellendes irdisches, ebenso kennt er auch ein himmlisches Wort und ein es darstellendes irdisches [2]), eine Taufe mit dem himmlischen Wasser der Gnaden und eine sie darstellende irdische Taufe [3]). Und allemal ist das Himmlische und Innere für sich zureichend. Es ist an das Aeußere und Irdische nicht gebunden, ja durch es nicht einmal gefördert. Der von Schwenckfeld empfohlene Stillstand [4]) bedeutet also keinerlei Entbehren der Seele, fast möchte man ihn die Probe auf die innerliche Reife und Lebendigkeit eines Christen nennen.

Die großen Schwierigkeiten, von denen diese Sätze gedrückt werden, lassen sich in zwei Momente zusammenfassen. Zunächst, Schwenckfeld kann sich nur mit Mühe gegen den Vorwurf verteidigen, daß die äußeren Handlungen (die Predigt ebenso gut wie Taufe und Abendmahl) bei ihm überflüssig seien [5]). Tatsächlich begründet er ihre Existenz allein mit der Existenz des äußeren Menschen und leugnet jede Bedeutung für den innern. Sie können

1) Knappste Zusammenfassung dieses Punktes C. III 685 f. (Nr. 97, 1530).

2) Schon C. II 254 f. (Nr. 18, 3. XII. 1525). Ausführlich dann C. II 485 ff. 503 ff. (Nr. 40, 1527) 591 ff. (Nr. 41, 1527). Klarste Formulierung der Unterscheidung beider Worte C. III 63_8 (Nr. 62, Mai 1528).

3) Die älteste klare Unterscheidung innerer und äußerer Taufe C. III 80 f. (Nr. 65, 7. VII. 1528); die beste Formulierung (zugleich grundsätzliche Darstellung des Sakramentsbegriffes C. III 411 f. (Nr. 80, Jan. 1529). Das himmlische Wasser kommt, wenn anders mir keine Stelle entgangen ist, zuerst bei Krautwald vor, C. III 93 f. (Nr. 68, Sept. 1528). 331 f. (Nr. 75, Nov. 1528). (Doch vgl. über Dokument Nr. 75 das Anm. 4 S. 158 Gesagte.)

4) Aelteste Spur der Sache: C. II 618 f. (Nr. 44, April 1527), — des Worts: C. III 333 (Nr. 78, 1528?).

5) Vgl. z. B. C. II 508 f. (Nr. 40, 1527).

den Geist nicht ersetzen, und der Geist wirkt ohn' Mittel. Wenn Schwenckfeld der äußern Predigt (sogar der lutherischen Prädikanten) einen erzieherischen Wert zuerkennt [1]), so ist an eine Erziehung des äußeren Menschen gedacht [2]). Auch die kleinen Kreise Wiedergeborener, in denen er die Gemeinschaft gepflegt hat, sind nicht als Mittel zur Erweckung frommen Lebens, sondern lediglich als äußere Sammlung schon Erweckter gemeint. Sie entbehren überdies jeder festen Ordnung. Selten wird man so wenig Sinn für organisatorische Aufgaben finden als bei Schwenckfeld [3]). Er überläßt es dem Wehen des Geistes, da Glauben zu schaffen, wo er will. Gegen diese Beurteilung spricht auch nicht die Anschauung von der Kirche, die er in seinen an das Urchristentum angelehnten Gedanken über apostolisches Amt und apostolische Gemeinden [4]) ausgesprochen hat. Es handelt sich hier im Grundsatz um das Bild einer zukünftigen Ordnung, für deren Verwirklichung der Mensch nichts tun kann [5]). Und zudem um ein nicht klar durchdachtes Bild. Es ist bei der Bestimmung, die Schwenckfeld dem Verhältnis von Innen und Außen gibt, schlechterdings nicht einzusehen, wie ein den Geist im Herzen tragender apostolischer Lehrer in seinem Wirken (das doch immer nur ein äußeres ist) für die Entstehung geistlichen Lebens irgend etwas bedeuten kann [6]), und warum eine in ihrer Mehrheit — mehr hat er nicht verlangt [7]) — aus Wiedergeborenen bestehende christliche Versammlung (die doch als Versammlung eine äußere ist) im wahreren Sinne als Kirche Christi gelten darf als die Kirche der das Wort hörenden Getauften. Ein folgerichtig durchgeführter Spiritualismus kennt eine lebendig wirkende Gemeinschaft im Geiste hier auf Erden nicht, weil er den konkreten irdischen Vermittlungen, ohne die die Einheit in Gott abstrakt bleibt, die Seele nimmt. Nur durch Halbheit hat sich Schwenckfeld diesem Abgrund entzogen.

Das führt zur andern Schwierigkeit hinüber. Es ist grundsätzlich unmöglich, die durch den Geist in unser Herz geführten überirdischen Wirklichkeiten — Himmelswort, Himmelsbrot und Himmelswasser — als dem

1) C. III 685 (Nr. 97, 1530). O. B. 58 (Rechenschaft usw.).

2) Vgl. z. B. C. III 871 f. 909 f. (Nr. 108, 1530/31), wo das Hinüberwirken von außen nach innen durchaus verneint ist.

3) R. Seeberg, Dogmengeschichte ²IV 34: „Vor der Aufgabe, eine neue Form kirchlichen Lebens zu schaffen, versagt Schwenckfeld völlig."

4) Der Gedanke wacht, aus den am Anfang unseres Aufsatzes beschriebenen Keimen, fast gleichzeitig mit der ersten Regung der neuen Erkenntnis vom Abendmahl auf: C. II 217 f. (Nr. 17, 13. XI. 1525). Die nächsten wichtigeren Spuren dann C. III 114 (Nr. 70, Okt. 1528). 489 f. (Nr. 85, 1529). Sollte die Datierung des Dokuments Nr. 75 durch die Schwenckfelder richtig sein (was ich aus andern Gründen kräftig bezweifle), so wäre Krautwald der erste, der das Bild von apostolischem Amt und apostolischer Gemeinde durchgeführt hat, s. C. III 283 f. 290. 310 ff. 328 f. 337 ff. (Nr. 75, Nov. 1528??).

5) O. B. 61 D (Rechenschaft).

6) Schwenckfeld hat selbst Menschen gekannt, die der Herr durch seinen Dienst wiedergeboren hat, s. E. I 128 f. 139 C. Vgl. auch O. B. 635 D (Deutsche Theologia). Der Selbstwiderspruch ist von greller Deutlichkeit.

7) Z. B. C. III 912 $_{16}$ (Nr. 108, 1530/31).

inneren Verstehen zugängliche Größen zu beschreiben, ohne bei äußeren Gleichnissen verstohlene Anleihen zu machen. Bei Himmelsbrot und Himmelswasser bedarf das keiner großen Erläuterung. Als Gebilde einer Spekulation, die Gleichnisreden für überirdische Dinglichkeiten nimmt, haben sie sinnvollen Gehalt nur soweit, als sie von einer bestimmten Erkenntnis Gottes und seines Gnadenwillens als Gefäß des Gedankens benützt werden. Auch mit dem himmlischen Worte aber steht es nicht anders. Daß man von einem inneren Einsprechen, Vernehmen und Verstehen [1]) redet, hat nur dann einen Sinn, wenn es sich um das Ueberzeugtwerden von gestalteten Erkenntnissen und Gedanken handelt. Dementsprechend lebt ja auch Schwenckfeld von den Gedanken, ja sogar von den Worten des paulinischen und reformatorischen Evangeliums. Es gibt also kein inneres Wort ohne ein äußeres; denn auch der in meinem Herzen als Erinnerung oder Ueberlegung vorhandene Gedanke ist äußeres Wort. Schwenckfeld ist also nur soweit über die lutherische Lehre von Wort und Geist hinausgekommen, als er die Erkenntnis hinter der Kraft und der Empfindung zurückstellt. Das hat er aber — was den frommen Menschen, nicht den Denker ehrt — nur innerhalb gewisser Grenzen getan. Es liegt ihm auch am Erkennen etwas [2]). Immerhin ist das Streben zur Verinnerlichung, d. h. Entwortung des Worts so stark, daß der Uebergang zur Widergeburts- und Empfindungstheologie unvermeidlich wird.

b) Die für die Wiedergeburtstheologie [3]) aus Luther entnommenen Voraussetzungen sind hinreichend deutlich gemacht. Es gilt, die von ihnen aus gegen Luther erfolgende Wendung zu beschreiben. Der Punkt, an dem Schwenckfeld selbst den Widerspruch erhebt, ist die Lehre von der Unfreiheit [4]). Er vermißt bei Luther die Aussage, daß der aus dem Geist zu lebendigem Glauben wiedergeborene Christ nun auch Macht und Freiheit habe, das Gute zu tun. Das ist, wenn man bei der unmittelbaren Aussage stehen bleibt, ein Mißverständnis. Luther hat das Vermißte deutlich genug gesagt. Doch hinter dem Mißverständnis steht ein wirklicher Gegensatz. Schwenckfeld behauptet, daß die Selbstbeurteilung des Menschen nach dem Gläubigwerden eine wesentlich andre wird, als sie bis dahin war [5]). Wir können und sollen das erneuernde Wirken des Geistes an uns deutlich feststellen. Wir können und sollen beobachten, daß unser Herzensstand und Lebensstand sich geändert hat. Deshalb hat er bestritten [6]), daß ein neugeborener Christ das (echt lutherische) Beicht-

1) Z. B. C. II 333_4 (Nr. 28, 1526). 491_3. 493 f. (Nr. 40, 1527).
2) Vgl. Anm. 2 S. 151. Das Wort Erkenntnis ist von Schwenckfeld fast ebenso geliebt wie von den die physische Heilslehre vertretenden griechischen Vätern.
3) Zusammenfassung: C. III 890 ff. (Nr. 108, 1530/31).
4) C. III 25 ff. (Nr. 57, 10. II. 1528). 37 (Nr. 59, 22. III. 1528). 576 ff. (Nr. 93, 1529). 933 f. (Nr. 108, 1530/31).
5) Schwenckfeld hat sich weder vor seelsorgerlicher Anwendung, s. E. I 124 A B. 130 B C, noch vor Anwendung auf die eigne Person, s. E. I 137 B und C. IV 777 f. (Nr. 137, 28. V. 1533), gefürchtet.
6) C. III 121 ff. (Nr. 72, Nov. 1528).

gebet der schlesischen Abendmahlsliturgie zu beten Anlaß habe. Natürlich ist Schwenckfeld ein zu ernster Mann, als daß er das neue Leben des Christen als ein auf Erden vollendetes faßte [1]). Es bleiben Gebrechlichkeiten, es kommen auch wirkliche Rückfälle in Todsünde noch vor, und für beides bedarf der Christ der Vergebung. Aber die Gebrechlichkeit muß doch als Gebrechlichkeit an einem heranwachsenden Neuen, der Fall muß als Ausnahme, von der man schnell wieder aufsteht, sichtbar sein. So stören sie nicht die Gewißheit, daß Christus in uns eingegangen sei und der neue Mensch seiner Vollendung entgegenwachse. Es stecken in diesen Sätzen zwei tiefgehende Widersprüche zu Luther. Einmal Luthers Grundsatz, daß die iustificatio lebenslänglich eine iustificatio impii sei, ist durchbrochen. Von einer iustificatio impii kann man nur für den Anfangspunkt reden. Schwenckfeld hat kein Verständnis dafür, daß der lebendig Glaubende und der Todsünder, von Gottes heiliger Gerechtigkeit aus geurteilt, gleich verdammlich sind. Sodann, die Gewißheit, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, gründet sich nicht auf Gottes Vergebungswort, sondern auf die Frucht des erneuernden Geistwirkens im Herzen. Beides beweist, daß Schwenckfeld am Schwersten und Strengsten in Luthers Evangelium vorübergeglitten ist.

Der Nachdruck, den Schwenckfeld auf die hieher gehörenden Aussagen legt, erklärt sich aus ihrer Zwangsläufigkeit. Wenn die Wiedergeburt Bedingung der Teilnahme an der Abendmahlsfeier ist, dann muß man dem Wiedergeborenen eine andre Selbstbeurteilung vor Gottes heiligem Auge, als sie dem Nichtwiedergeborenen ziemt, gestatten, — nein, auferlegen. Haben sich doch überall, wo die Reinhaltung der Abendmahlsfeier ein dringendes Anliegen der Gemeinde wurde, also auf reformiertem Boden, später trotz richtiger Rechtfertigungslehre gleichartige Aussagen herangebildet [2]). Auch Schwenckfelds Kirchenbegriff ist nur aus der Voraussetzung einigermaßen zu begreifen, daß der Christ in seiner innern Haltung sein Verhältnis zu Gott und zur Gotteswelt deutlich ablesen kann.

Entscheidender noch als diese Erwägungen spricht für die grundsätzliche Bedeutung von Schwenckfelds Aussagen über die Wiedergeburt, daß er der erste gewesen ist, der die Wiedergeburt als einen sich mit organischer Notwendigkeit durch verschiedne Stufen hindurch entwickelnden einmaligen geistig-himmlischen Prozeß in unsrer Seele beschrieben hat [3]). Die Aussagen Luthers

1) Z. B. C. III 477 f. (Nr. 83, 1529).

2) Das Abendmahl, nicht die Erwählung, halte ich für den Motor der entsprechenden reformierten Aussagen. Nebenher möchte ich auf die (aus dem gleichen inneren Verhältnis zu Zwingli zu erklärende) — natürlich begrenzte — Aehnlichkeit zwischen Schwenckfeld und Calvin in der Deutung des Abendmahls hinzeigen.

3) C. III 572—75 (Nr. 92, 1529). Zur Ergänzung s. C. II 678 (Nr. 52, 1527). 505_6 (Nr. 40, 1527); V 922 ff. (Nr. 231, Jan. 1537). — Das Erste ist das Sterben des ältern Menschen, erfahren im Strafen des Heiligen Geistes, das Erkenntnis der eignen Sündhaftigkeit mit Reue und Betrübnis weckt. Das Zweite ist das Auferstehn des neuen Menschen durch Empfangen des Geistes und Einpflanzung in Christus. Dies Zweite zerlegt sich jedoch in eine Reihe von Erfahrungen. Zu-

über die Verzweiflung unter dem Gericht und das frohmachende Erfahren der Barmherzigkeit, und über das Sterben Adams und Auferstehen Christi in uns, werden von ihm verknüpft (besser: gleichgesetzt) und zu einer bestimmten Lehre von der Bekehrung verdichtet. Zu einer Anweisung, nun diese Grade der Wiedergeburt durch willentliche Anstrengung der Reihe nach in sich hervorzurufen, wird aber die Beschreibung bei ihm nicht. Das Ganze tritt bei ihm unter den Gesichtspunkt einer gnädigen Heimsuchung Gottes, ist ihm freies Geschenk, freies Wirken des Geists. Gleichwohl stehn wir mit seinen Sätzen in der pietistischen Heilslehre mitten drin, und der pietistischen Weise der Bekehrung wenigstens nicht ganz ferne.

c) Schwenckfelds Wiedergeburtslehre soll nach seiner eignen Absicht keine Aufhebung des Satzes sein, daß wir im Glauben anfangen, fortfahren und hie auf Erden bleiben [1]. Der Prozeß der Wiedergeburt ist zugleich der Werdeprozeß des lebendigen Glaubens. Das setzt voraus die Umbiegung des Glaubens nach der Empfindungsseite. Glaube droht Innigkeit zu werden. Dabei gehn Schwenckfeld zwei Gefühle eng zusammen: das Gewißheitsgefühl, durch das der Glaube als inneres Erkennen und Verstehen sich vollendet, und das Seligkeitsgefühl, kraft dessen der Glaube als Freude und Seligkeit im Herzen steht. In der starken Betonung des seiner gewissen Verstehens rückt Schwenckfeld der Grenze des Rationalismus — natürlich eines gemütvollen und beschaulichen Rationalismus — gelegentlich nahe [2]. Er hat in dem Glaubensgehorsam, den Luther und die lutherischen Prädikanten gegenüber den Einsetzungsworten forderten, eine Entartung des Glaubensbegriffs gefunden. Nicht etwas Dunkles, sondern ein helles Licht ist im Glauben uns gegenwärtig. Charakteristischer noch für ihn ist die Seligkeitsempfindung [3]. Er hat selbst-

nächst das „Erwachen" des neuen Menschen: Der Geist spricht das Evangelium von der Gnaden Gottes in Christus ein und schafft eine Veränderung des Gemüts. So entsteht der aus dem ewigen Wort geborene Glaube. Darauf folgen dann stufenweis a) die Aenderung des Lebens und Wesens, b) die Erkenntnis Christi und das Empfinden seiner Süße und Lieblichkeit, c) die Gewißheit des eignen Glaubensstandes. Damit ist der Glaube und die Einleibung zur Gliedschaft an Christus vollendet und diejenige Höhe des Christenstands erreicht, auf der die himmlischen Sakramente empfangen werden. Diese Sakramente machen also die nächste Stufe aus. Neben Geistestaufe und Abendmahl des Herzens nennt Schwenckfeld als Drittes die Besiegelung durch den Geist, die Vergewisserung über die Unverlierbarkeit des Heils gewährt. Zu ihrem Ende aber ist die Wiedergeburt auch damit noch nicht gekommen, da wir hie auf Erden sterbliches und sündiges Fleisch dauernd an uns tragen und die fünfte Bitte zu sprechen Anlaß behalten. So bleibt die Aufgabe, immer völliger dem alten Menschen und seinen Begierden abzusterben. Tod und Auferstehung am jüngsten Tage erst schließen den Prozeß ab. Mit der Herrlichkeit des Auferstehungsleibes wird die Wiedergeburt ganz und vollkommen. — Dieser Prozeß ist von Anfang bis zu Ende (durchaus folgerichtig) beschrieben wie ein in innerlich einsamer Seele außerhalb der menschlichen Gemeinschaft vor sich gehender.

1) C. III 573_{40} (Nr. 92, 1529).

2) C. II 448 f. 493 f. (Nr. 40, 1527); III 8_{23} (Nr. 56, Jan. 1528).

3) C. II 504_{23} (Nr. 40, 1527); III 573_{24} (Nr. 92, 1529). — E. I 124 C D. 125 A. 128 C. — O. B. 379 B (Vom Evang. und Mißbrauch des Evangelii). — C. V 614_{1} (Nr. 231, Jan. 1537). 725 (Nr. 241, Herbst 1537). — E. I 121 C: „Sihe

verständlich gewußt, daß nicht alle Tage die Sonne scheint [1]). Ebenso wie die Kraft ist auch die selige Empfindlichkeit des neuen Lebens hier auf Erden immer wieder verdunkelt. Aber daß wir die Süße der Gnade im allgemeinen „etlichermaßen" und ab und an auch als reine ungetrübte Seligkeit erfahren, hat ihm doch als ein unentbehrliches Kennzeichen lebendigen Christentums gegolten. Man kann die stille treue Unbeirrbarkeit, die sich fast nie persönlich erbittern lassende persönliche Lindigkeit seines Wesens nur auf dem Hintergrund solchen inneren Glücks richtig verstehen. Nil Christo triste recepto [2]): Dieser Leitspruch war ihm keine kühne Glaubensaussage, sondern eine schlichte, selbstverständliche Wirklichkeit. Aber auch die Kleinheit und Enge seiner Gesichtspunkte, die Unfähigkeit aus sich herauszugehn zu großen Denkfragen, hängt mit seiner Gefühlsinnigkeit nahe zusammen.

Die historische und systematische Einordnung der uns nunmehr in den Grundzügen bekannten Theologie Schwenckfelds spare ich mir für das Ende des Aufsatzes auf. Zunächst verfolge ich seine Entwicklung bis zu ihrem inneren Schlußpunkte.

4. Die Grundanschauungen Schwenckfelds sind in der Epoche, in die wir mit 1531 hinübergleiten, im wesentlichen stehen geblieben. Schwenckfeld teilt wohl das allgemeine Schicksal, daß er beim Aussprechen seiner Ueberzeugung immer größerer schulmäßiger Bestimmtheit und damit auch einer einseitigen Versteifung auf seine Besonderheiten verfällt. Die Verwandtschaft mit der physischen Erlösungslehre der griechischen Väter wird klarer erkennbar, die Wiedergeburt wird womöglich noch bewußter in den Mittelpunkt gestellt. Aber eben, indem ich dies hervorhebe, verneine ich eine Umwälzung.

Dagegen ändert sich seit 1531 das Verhältnis, in das Schwenckfeld seine Anschauung zu den kirchlichen Parteien setzt [3]). Der Gedanke des Stillstands

---

überall auff deinen lieblichen Christum. Ach wenn er dir denn ein kleines blicklin gibt, so erfrewet sich dein hertz, daß du denn auch gern das Creutz tregst." — O. B. 469 A (Von der sünden vnd gnaden): „Denn seind wir aber vnder der gnaden, wenn wir im glauben Jesu Christi seind, wenn ein jendert ein trefftlin, ein füncklin oder liechtlin sich auß dem himmel in vnsern hertzen leßt merken, daß vns Christus mehr bekannt vnd seine erlösung tröstlich wil werden."

1) E. I 124 D. 125 A.

2) Dieser von Salig a. O. III. 1081 angeführte Leitspruch samt den weiter bei Salig stehenden deutschen Reimen stammt von einem Einblattdruck, dessen ursprüngliches Format 17×41 cm gewesen sein mag. Er ist einseitig bedruckt, trägt die Ueberschrift „Bild und Contrafactur des Edlen vnd Gottesgelehrten HErren Caspar Schwenckfeldts von Ossing, Liebhabers und Zeugen der Wahrheit." Darunter das dem Buch von Ecke beigegebene Bild (das sicher einem Ausschnitt dieses Drucks entstammt), darunter die Reime Salig a. O., darunter eine weitere Reimerei von 26 Zeilen, die noch zu Lebzeiten Schwenckfelds gemacht sein muß. Der Druck ist, in zwei Teilen und am Rande beschnitten, einem Sammelband der Göttinger Universitätsbibliothek eingeklebt.

3) Vgl. Anm. 2 S. 152. — Ich verfolge die Etappen nun weiter: C. 133 f. (Nr. 117, 21. V. 1531) werden zum erstenmal die schweizerische und die lutherische Abendmahlslehre als Abweichungen von der königlichen Straße einander gleichgeordnet, C. III 257 f. (Nr. 122, 24. IX. 1531) findet sich ein sehr freundliches

erweitert sich ihm allmählich zu dem einer unparteiischen Ueberkirchlichkeit, die ebenso wie bei Seb. Franck eine freundlichere Beurteilung der Täufer nicht ausschließt. Ob ein Einfluß Francks [1]), der schon etwas früher zur gleichen Stellung gelangte, vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden. Es waren in Schwenckfelds Spiritualismus und seinem Bewußtsein der gnädigen Offenbarung Gottes an ihn die Voraussetzungen zu solcher Stellungnahme sämtlich schon enthalten, und das Beste, um den vorhandenen Keim zu entwickeln, haben jedenfalls die Straßburger Eindrücke getan. In der unmittelbaren Berührung mit einer Theologie und einem Kirchenwesen nach süddeutsch-schweizerischer Art mußte sich die scheinbare Gesinnungsgemeinschaft schnell als ein Irrtum erweisen, und gerade die gemäßigten Straßburger Täuferkreise [2]) konnten ihm in vielem gefallen.

Die Straßburger Täufer nannten sich die Nachfolger Jesu Christi [3]). Ist es nun Zufall, daß der Gedanke der Nachfolge Jesu Christi Schwenckfeld gerade jetzt in Straßburg lebendig wird? Er hat 1531 eine oft nachgedruckte deutsche Ausgabe des Buchs des Thomas a Cempis an den Tag gegeben [4]), ihm also wird das Eindringen dieses über der Reformation zunächst vergessenen Buchs in die evangelische Erbauungsliteratur im wesentlichen zuzuschreiben sein. Seit diesem Jahr wird man die Nachfolge Christi bei ihm häufiger erbaulich verwandt finden [5]). Doch das ist nicht die einzige Bereicherung, die er in Straßburg erfuhr. Die Anwendung des Brautbildes auf den einzelnen — sehr wichtig z. B. bei Melchior Hoffmann [6]), mit dem Schwenckfeld sich zuerst 1529 und sehr freundlich berührte — dringt in seine Schriften ein [7]). Endlich nimmt er aus Tauler, den er 1532 gründlich las [8]), oder aus den Paradoxa des Seb. Franck, die er, und vielleicht schon aus dem Manuskript [9]), gut gekannt hat, die Geburt, die erneuerte Menschwerdung, Christi in der Seele auf in

Urteil über die Wiedertäufer, die Schwenckfeld durch den Ernst ihres Gottsuchens Eindruck gemacht haben. Die beiden ältesten Stellen, welche die bekannten vier Parteien (päpstlich, lutherisch, zwinglisch, täuferisch) aufzählen, um die Unparteilichkeit gegenüber allen vieren zu erklären, sind C. IV 776_{11} (Nr. 137, 28. V. 1533). 829_{24} (Nr. 143, 10. IX. 1533).

1) Für Franck a. 1530 s. A. Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck (1892), S. 49 f.

2) Otto zur Linden, Melchior Hoffmann, 1885, S. 217 ff.

3) Zur Linden a. O. S. 223.

4) C. IV 262—73 die buchgeschichtlichen Nachweise.

5) Z. B. C. IV 226_{10} (Nr. 120, 1531); V 427_{32} (Nr. 208, 17. XII. 1535). 433_{36} (Nr. 209, 28. XII. 1535). 660_{14} (Nr. 235, 1537). 703_{36} (Nr. 249, 1537).

6) Zur Linden a. O. (Anm. 2) S. 192.

7) Siehe z. B. C. V 212_{32} (Nr. 177, 1534). 406_{7} (Nr. 207, 20. X. 1535). E. I 117 D. Bis zum Judizium ist das Brautbild bei Schwenckfeld ausschließend auf die Kirche bezogen, s. C. III 92_{17}. 559_{11}. 657_{37}. 906_{31}. 909_{17}, zuletzt C. IV 186_{3} (Nr. 119, 15. VII. 1531).

8) E. I 834 A (1552).

9) E. I 605 B (1542). Diese Angabe paßt auf die Paradoxa, die in die Franck und Schwenckfeld gemeinsame Ulmer Zeit hineinfallen und unter dem Ausdruck 'theologische Schriften' mit enthalten sein müssen, am besten. — Wie genau Schwenckfeld Franck kannte, zeigt seine Formulierung des Gegensatzes, die kein Forscher von heut besser geben könnte, C. V 422 f. (Nr. 208, 17. XII. 1555).

seine fromme Sprache [1]). Fügt man zu dem allen noch hinzu, daß der schon früher angelegte negative Zug seiner Ethik — das Unterstreichen der Abkehr von der Welt — nun noch stärker heraustritt, so wird das Bild noch vollständiger. Allzuhäufig wird man aber die neuerworbenen Bilder und Begriffe bei Schwenckfeld nicht finden. Auch handelt es sich nicht um wesentliche Dinge.

Ganz unbeeinflußt ist Schwenckfeld von der täuferischen Gesetzlichkeit. Die hat ihn von Anfang an abgestoßen [2]).

Je freundlicher sich Schwenckfeld zum Täufertum stellte, um so schwieriger wurde sein Verhältnis zu den führenden Männern der Straßburger Kirche. Mit Capito hat er sich noch am besten verstanden, mit Bucer dagegen ging es schon 1530 nicht mehr gut [3]). Auf der großen Straßburger Synode von 1533 wurde Schwenckfeld dann zusammen mit M. Hoffmann abgetan [4]). Daß man über Hoffmann und ihn gemeinsam verhandelte, beleuchtet die Lage. Unter den Punkten, bei denen man seine Lehre anstößig fand, sind zwei wichtig [5]): die Verachtung des Predigtamts und die grundsätzliche Ablehnung der Kindertaufe.

Bucers Feindschaft ist Schwenckfeld dann zum Verhängnis geworden. Der Briefwechsel der Brüder Blarer zeigt, wie sie gegen ihn gearbeitet hat. Bei dem Schwenckfeld endgültig heimatlos machenden schmalkaldischen Ausschreiben von 1540 [6]) hatte Bucer abermal seine Hand entscheidend im Spiele [7]).

In Schwenckfeld hat sich nun der Gegensatz etwas anders gespiegelt als in Bucer. Mancherlei spielt bei ihm herein. Die Behandlung des M. Hoffmann [8]), die ihm zum bösesten Beispiel des Mißbrauchs der Obrigkeit in geistlichen Dingen wurde, und der Verrat an der gemeinsamen Sache, als den er die Straßburger Arbeit auf eine Einigung mit Luther hin empfand [9]), haben ihn auch persönlich gegen Bucer erbittert. Das Wesentliche ist doch etwas andres, und es ist nötig, es schroff herauszuarbeiten: es hängt daran das Verständnis der einzigen theologischen Neuerung, zu der Schwenckfeld seit 1531 fortgeschritten ist, der Neuerung in der Christologie.

---

1) C. V 425 f. (Nr. 208, 17. XII. 1535).
2) C. IV 453 ff. (Nr. 226, 1. I. 1532).
3) C. IV 41_{35}. 45_{25} (Nr. 109, Dez. 1530). 843_3 (10. IX. 1533).
4) Unter den C. IV 782 ff. 812 ff. zur Straßburger Synode abgedruckten Dokumenten vermisse ich den Bericht des Synodalausschusses an den Rat, bei zur Linden a. O. (Anm. 2 S. 163) S. 445—58 zu finden. Ohne diesen Bericht ist eine Urteilsbildung unmöglich.
5) Die gleiche Auswahl aus den Streitpunkten trifft Briefwechsel der Brüder Blarer Nr. 575 (A. Blarer an Thumb, 25. IV. 1535).
6) Corpus Reformatorum III 983 ff.
7) Das hat G. Wolf, Quellenkunde zur Reformationsgeschichte II 2, S. 177 Anm. 3, mich gelehrt.
8) C. IV 835 f. (Nr. 143, 10. IX. 1533).
9) Z. B. C. V 152 ff. (Nr. 172, Aug. 1534). 284 ff., besonders 289 f. (Nr. 186, 11. IV. 1535).

Schwenckfelds Christologie, wie wir sie kennen, ist doch nur eine Spielart der lutherischen. Mit Luther unterstreicht er, daß das Leiden Christi ein Leiden der ganzen Person nach beiden Naturen und darum ein Leiden Gottes ist [1]. Mit Luther ist ihm der Gedanke unentbehrlich, daß der Erhöhte nach seiner Menschheit Gott gleich geworden ist an Macht und Herrlichkeit. Daß er Luthers Folgerung, die Ubiquitätslehre, nicht zieht, wird mehr als wettgemacht dadurch, daß er in dem also Glorifizierten die Kreatürlichkeit aufgehoben denkt [2]. Nun stößt er auf solche Theologen, die Christi Leiden als ein Leiden der Person nach der Menschheit betrachten und den Abstand der menschlichen Natur von der göttlichen auch für die Zeit nach der Erhöhung stark unterstreichen. Er begreift schnell, daß das der Grund ist, warum er unter den theologischen Gegnern Luthers vereinsamt bleibt. So schürzt sich ein eigenartiger Knoten. Schwenckfeld lernt in der nicht lutherischen Umwelt die Erkenntnis der göttlichen Herrlichkeit der erhöhten Menschheit Christi als die eigentliche, 1525 ihm von Gott verliehene Gabe ansehen, und die Verleugnung dieser Erkenntnis wird ihm das große Gebrechen der Zeit [3]. So erweitert sich ihm der Kampf für das geistliche Abendmahl zu einem Kampf für die Christologie. Immer dringlicher wird ihm die Aufgabe, für die christologische Wahrheit zu zeugen.

1538 brach er endlich los [4]. Als Stichwort wählte er denjenigen Ausdruck, der die Besonderheit seiner im Abendmahlsstreit fixierten Christologie und zugleich den Gegensatz gegen Bucer und dessen Gesinnungsgenossen am

---

1) Schwenckfeld hat immer so gedacht. Aber seit 1533 wird ihm der Gedanke wegen des Gegensatzes gegen die Umgebung zusehends wichtiger. C. V 751—776 (Nr. 246—49, 1537) die ausführlichste Darlegung. — C. V 651 ff. (Nr. 234, März 1537) eine Bluttheologie, die selbst von Herrenhut kaum überboten werden konnte.

2) Schwenckfeld hat nach 1538 seinen Widerspruch gegen die Ubiquitätslehre umgestaltet. In der großen Konfession von 1557, O. B. 257 ff., erkennt er die Allgegenwart auch des Menschen in Christus an, indem er gleichzeitig durch Entwicklung seines Begriffs von göttlicher Gegenwart (s. Anm. 2 S. 156) die Möglichkeit der lutherischen Abendmahlslehre abzuriegeln sucht. Der Brief an Fabian Eckel E. I 142—149 fixiert den Moment des Uebergangs. Leider steht sein Datum nicht fest.

3) Die älteste mir bekannte Stelle, die dies Bewußtsein auch kritisch entschieden ausspricht, ist C. IV 763_{36}—764_{4} (Nr. 135, 3. III. 1533). Das Pochen auf diesen Punkt wider die Gegner wird dann sehr schnell häufig. Ich zähle abgekürzt einige Belege aus dem Jahre 1535 auf: C. V 259_{36}. 260_{4}. 325_{13}. 340 f. 406 f. 417_{28}. 426_{3}. 430 f. — Schwenckfeld hat gewußt, daß ihm seine Gegner in der Abendmahlslehre, Luther und Brenz, hier näher standen, s. C. V 325_{19} (Nr. 193, 1535) und vgl. C. V 157_{12} (Nr. 172, 1534).

4) Hier bricht z. Z. das C. Schw. ab. — Von den drei Schriften, die Salig a. O. (Anm. 1 S. 145) S. 1000 für 1538 und 1539 aufzählt, sind mir nur die beiden im O. B. (486 ff. und 77 ff.) abgedruckten zugänglich. Außer ihnen und den übrigen Werken und Briefen der alten Folioausgabe benutzte ich noch zur Feststellung von Schwenckfelds späterer Christologie: 1. Vom Fleische Christi / Ein Christlicher Sendtbrief / Caspar Schwenckfeldts / Wider die Newen Manicheer / Marcioniten vnd Dimeriten. 4°, o. O. und J., 2¾ Bg. 2. Vom vrsprunge deß fleisches Christi Erklärung. 4°, o. O. und J. 8¾ Bg. (Salig S. 1061 m). 3. Vom erkantnus Christi im leiden vnd in seiner göttlichen herrlicheit / drei Christliche sendbrieffe. 4°. o. O. 1555. 6 Bg., 1. Bl.

deutlichsten bezeichnete [1]): die Unkreatürlichkeit der glorifizierten Menschheit Jesu Christi. Soweit ist alles verständlich. Aber das ist das Wunderliche, daß er bei der ihm geläufigen Aussage über den Glorifizierten nicht stehen bleibt. Er stellt den Satz auf, daß schon das Fleisch, das Jesus aus Maria empfing, im Gegensatz zu unserm Fleisch ein kreatürliches nicht gewesen sei. Dieser Gedanke ist bei ihm schlechthin neu. Wir können nachweisen, daß er noch 1537 das Fleisch Jesu aus Maria für ein kreatürliches gehalten hat [2]). Nur eine gewisse leichte Unruhe, ein immer näheres Kreisen um den kritischen Punkt, nämlich um eine neue Ausdeutung der Jungfrauengeburt, läßt sich, wenn man sehr scharf hinblickt, in den Jahren unmittelbar vor 1538 wahrnehmen [3]).

Nun ist ohne weiteres deutlich, daß der neue Gedanke über das Fleisch Christi aus Maria Schwenckfeld auch 1538 nicht als das eigentlich Wichtige gilt. In den ersten Schriften erscheint er nur nebenher, als Verstärkung der Position, und aller Nachdruck liegt auf der Unkreatürlichkeit des Glorifizierten [4]). Das schmalkaldische Ausschreiben, das sich freilich auch sonst nicht gerade als theologisch auf der Höhe stehend erweist, hat darum die Ketzerei Schwenckfelds über das Fleisch Christi aus Maria überhaupt nicht wahrgenommen. Nicht ein neues Interesse, sondern allein die folgerichtigere Durchführung des einen alten Interesses drückt sich also in dem neuen Satze aus. Auch später, z. B. in der großen Konfession, ist dieser Gesichtspunkt nicht allzu sehr verschoben.

Es ist ja logisch fast unvermeidlich, die Behauptung der Unkreatürlichkeit der glorifizierten Menschheit, wenn man sie mit Nachdruck tut, nach rückwärts zu erstrecken. In dieser Behauptung wird doch zwischen den Begriffen Mensch und Kreatur ein scharfer Trennungsschnitt vollzogen. Der Glorifizierte ist Mensch — aber himmlischer; er hat Feisch und Blut — aber unkreatürliches. Soll das gelten, so besteht keine Notwendigkeit mehr, den irdischen Christus wegen seiner Menschheit, seines Leibes, den Kreaturen zuzurechnen. Im Gegenteil: es ist schwierig. Eine Verwandlung von Kreatur in Nichtkreatur ist kaum denkbar. Ueberdies ist die Glorifizierung, aus der Schwenckfeld sie bisher abgeleitet hat, nur die vollendete Auswirkung der persönlichen Einigung mit der Gottheit, und die besteht schon vom Augenblick der Empfängnis an. Dazu kommt der verführerische Umstand, daß die Geburt Jesu aus Maria

1) Vgl. z. B. das Ulmer Gespräch v. 1535, C. V 340 f. — Es ist nebenbei bemerkt den Herausgebern des C. Schw. entgangen, daß dieser Bericht, s. 341_{25}, sehr spät, erst nach dem Erscheinen von Schwenckfelds großer Konfession, seine gegenwärtige Fassung erhalten hat. Deshalb verdient er auch am Schluß, bei Mitteilung des vereinbarten Friedensinstruments (341_{35}—342_{19}) nicht die ihm gewordene Bevorzugung vor dem für Schwenckfeld sehr viel ungünstigeren Texte, den Schwenckfeld selbst 1536 an den Ulmer Rat eingereicht hat.

2) C. V 793_{20}, vgl. 784_{27} (Nr. 272). Für den Fall, daß das Datum des Dokuments angefochten werden sollte, nenne ich die letzte unbezweifelbare Aeußerung vor ihm über die Kreatürlichkeit des Fleisches Christi: C. V 464_{33} (Nr. 211, 1535).

3) C. V 487_{1} (Nr. 274, 28. II. 1536). $521_{23.\,26}$ (Nr. 221, 23. VIII. 1536). 743_{30} (Nr. 243, 1537). 766 f. (Nr. 248, 1537).

4) Vgl. auch E. II 1, 163 D. 164 A. (13. IX. 1539).

ebenso wie die Geburt des neuen himmlischen Menschen in uns (die Schwenckfeld ja als Einsenkung überkreatürlichen Wesens, als neue Menschwerdung des Glorifizierten versteht), aus dem Geiste geschieht. Soll aus der einen Geistgeburt kreatürliches, aus der andern überkreatürliches Wesen hervorgehen? Von einer Ausdeutung der Jungfrauengeburt aus hat Schwenckfeld denn auch die Unkreatürlichkeit des Fleisches Christi von Ursprung an begründet [1]). Die Empfängnis Christi ist ein lebenzeugendes Wirken Gottvaters durch den Geist im Fleische einer reinen Jungfrau. Das Fleisch, das aus diesem Akte neu entsteht, ist wahrhaftig eins, das Gott zum natürlichen Vater hat. Und dieser Akt ist nicht der Schöpfungsordnung zugehörig, sondern der Anfang und die Begründung einer neuen Ordnung, in der wir alle aus dem Geist zu Kindern Gottes geboren und dadurch auch nach dem Fleische über die Kreatur hinausgehoben werden. Neben den Erzählungen über die Jungfrauengeburt muß Römer 8 $_3$, wo Schwenckfeld das neue Fleisch deutlich erwähnt findet, den Hauptschriftbeweis hergeben.

Der neue Gedanke von 1538 läßt sich also verstehen als eigengewachsene Weiterbildung der von Schwenckfeld seit über einem Jahrzehnt vertretenen Christologie unter dem Gesichtspunkt des seit 1533 mit Bucer und den Seinen bestehenden Streites über die Kreatürlichkeit des Erhöhten [2]). Dennoch liegt es nicht so, daß Schwenckfeld seinen neuen Satz ganz ohne Anregung von außen gefunden hätte. Zwei Männer haben ihm nachweislich vorgearbeitet, M. Hoffmann und Seb. Franck [3]).

Daß Schwenckfeld seinen neuen Satz nicht ohne innere Auseinandersetzung mit M. Hoffmann gewonnen hat, der Christi Fleisch vom Himmel her den Ursprung nehmen und durch Maria nur hindurchgehen ließ, — das geht schon aus seiner ständigen kritischen Bezugnahme auf Hoffmann oder die Hoffmännischen hervor. Die Geschichte der beiden Männer beweist es vollends. Als Hoffmann 1529/30 zum erstenmal nach Straßburg kam, hatte er eine Abendmahlslehre ausgebildet, die der Schwenckfelds sehr nahe stand, und sich eigentlich nur durch mangelhaftes Ausdrucksvermögen von ihr unterschied. Die Nießung des Fleisches und Blutes des Erhöhten durch den sich himmelwärts richtenden Glauben als ein für das fromme Leben wichtiger Gesichts-

1) Ich verzichte auf Belege im einzelnen, bemerke nur, daß mir außer der feineren Durchbildung der Termini, und abgesehn von dem in Anm. 2 S. 165 erwähnten Punkte, ein Wandel in der Christologie, ja überhaupt ein Wandel, nicht aufgefallen ist. Für eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ist die Zeit von 1537/38 an eine gleichmäßige Ebene.

2) Von hier aus begreift man, warum Schwenckfeld rückblickend den Einschnitt von 1537/38 überhaupt nicht wahrgenommen hat.

3) Krautwald hat eine der letzten Schwenckfelds sehr ähnliche Theorie vom Fleische Christi vorgetragen in einer Schrift, die die Schwenckfelder auf 1528 datiert haben, s. C. III 295 ff. (Nr. 75). Das Datum dieser Schrift ist aber völlig in die Luft gebaut, vgl. Anm. 4 S. 158. Ich verzichte darum darauf, Schwenckfelds Verhältnis zu dieser Schrift zu bestimmen. In seiner Schrift von 1534 (Nr. 179, C. V 221 ff.) hat Krautwald die Menschheit Christi besprochen, C. V 241 f., aber die Theorie des Dokuments Nr. 75 (noch?) nicht vorgetragen.

punkt war jedenfalls beiden Männern gemeinsam. So haben sie sich schnell gefunden, und Schwenckfeld als der Ueberlegenere durfte sich in diesem Verhältnis mit Recht als den Gebenden wissen [1]). Nur eine Scheidung blieb zwischen ihnen: Hoffmanns Folgerung aus den gemeinsamen Sätzen [2]) über die glorifizierte Menschheit für den himmlischen Ursprung des Fleisches ist von Schwenckfeld sofort abgelehnt worden [3]). Es besteht also die einfache Tatsache, daß in Hoffmanns Lehre, Schwenckfeld die verzerrte Lösung eines in den gemeinsamen christologischen Voraussetzungen notwendig beschlossenen Problems entgegengetreten ist, und daß seine spätere Lehre vom unkreatürlichen Fleisch aus der Jungfrauengeburt — eben die Jungfrauengeburt hat er Hoffmann von Anfang an entgegengehalten [4]) — das gleiche Problem auf bessere, d. i. gemäßigtere Weise zu lösen unternimmt. Diese Tatsache wird dadurch nicht anders, daß Hoffmanns Lösung selbst keine Anziehungskraft auf ihn ausgeübt hat.

Die Abhängigkeit von Seb. Franck ist stärker, sofern sie sich nicht nur auf die Fragestellung, sondern auch auf die Mittel der Durchführung bezieht. Wir haben die Lektüre der Paradoxa durch Schwenckfeld erwähnt. Nun hat dort [5]) Franck sich auch mit der Hoffmannschen Christologie auseinandergesetzt und dabei von der Jungfrauengeburt aus einen eigenartigen Vermittlungsvorschlag entwickelt. Er leitet aus dem Zusammenfließen des Göttlichen und Menschlichen ab, daß Christi Fleisch einer widersprechenden Beurteilung unterliegt: nach der einen Seite ist es geistig-schuldlos, nach der andern natürlich-fleischlich. Vorausgesetzt ist dabei, daß Maria eine sündige Adamstochter war. Hält man dagegen die katholische Beurteilung Marias als der Unbefleckten fest — und das hat Schwenckfeld mit Bewußtsein getan [6]) —, so fällt der Widerspruch im Fleische Christi weg, und Schwenckfelds Satz von 1538 ist nahezu erreicht. Bei dieser Wendung aber wird die Parallele der ersten Geburt Christi mit der in unsrer Seele — eine Parallele, die Franck reinlich durchgeführt hat — verdunkelt. Gleichwohl ist diese Parallele bei Schwenckfeld geltend gemacht [7]). Darin verrät sich, daß sein Satz in umbildender Auseinandersetzung mit dem Francks gestaltet worden ist.

1) C. V 522_{36} (Nr. 221, 1. VIII. 1536).

2) C. IV 835 f. (Nr. 43, 10. IX. 1533) stellt Schwenckfeld die Uebereinstimmung betr. des Glorifizierten ausdrücklich fest und spricht Hoffmann das rechte Verhältnis zu Christus zu.

3) Zur Linden a. O. (Anm. 2 S. 163) S. 187 f. Wichtig ist, daß auch Hoffmann dem Schwenckfeld die Frömmigkeit bezeugt.

4) C. IV 835_{28} (Nr. 43, 10. IX. 1533). Vom Fleische Christi (Anm. 4 S. 165) a 3 b. Als Abweisung der Hoffmannschen Lehre und zugleich als Vorbotin des Wandels von 1538 fasse ich C. V 486 f. (Nr. 214, 28. II. 1536) auf.

5) Paradoxa 109—114. — Ich lege den Ton ein wenig anders als Hegler a. O. S. 187 ff.

6) Z. B. Vom Fleische Christi (Anm. 4 S. 165) a 4 b. — E. I 627 A. — Diese der Adam-Christus-Lehre stracks widersprechende Fassung der Maria als rein und heilig ist schon 1530, C. III 657_{13} (Nr. 97), bei Schwenckfeld feststellbar und gehört, ebenso wie etwa die Einteilung des Apostolikums in zwölf Artikel, zu den mitgeschleppten Resten seiner katholischen Vergangenheit.

7) Z. B. Vom Ursprung des Fleisches Christi (Anm. 2 S. 163) B 3 b. — Vom Fleische Christi (ebenda) b 1 a.

Ich bin mir der Kühnheit bewußt, bei einem damals so viel verhandelten Problem, über das Schwenckfeld mancherlei gelesen und gehört hat, Schwenckfelds Entwicklung auf eine so einfache Formel zu bringen. Eine Monographie über das Fleisch Christi würde wahrscheinlich ein reicheres und verwickelteres Bild von der Wende Schwenckfelds in dieser Frage zeichnen. Ich kann nur versichern, daß mir irgend eine anderswohin weisende Spur nicht begegnet ist, und daß vor allem meine Vermutung, es müsse zwischen Schwenckfeld und Paracelsus ein Zusammenhang bestehen, sich mir nicht zu Beweisen verdichtet hat.

5. Der große Streit Schwenckfelds mit den Theologen seit 1539 und 1540 ist nicht ganz unwichtig für die Entstehung der altprotestantischen Christologie. Für unsern Zweck können wir ihn beiseite lassen. Ich habe auf den weiten Wassern der Schriftstellerei Schwenckfelds in seinen letzten beiden Jahrzehnten keine Gedanken schwimmend gefunden, die über das früher Gesagte hinausführten. So kann ich mich gleich zur abschließenden Zusammenfassung wenden. Sie darf von den christologischen Absonderlichkeiten, diesem ersten Schößling der deutsch-evangelischen Naturspekulation im Jahrhundert nach Luther, wohl absehen und sich an die eigentliche Theologie halten.

Es ist gelegentlich schon an das Entscheidende gestreift worden: Schwenckfeld ist ein Vorläufer des deutschen Pietismus. Es ist geradezu überraschend, wie sehr er im großen und im kleinen pietistische Gedanken und Wendungen vorweggenommen hat: die persönliche Erfahrung, die Wiedergeburtstheologie, d. h. einmalige Buß- und Gnadenerfahrung, Selbstbeurteilung auf Grund der Bekehrung, Abkehr von der Welt als Probe auf den Ernst der Bekehrung, weiter die Empfindsamkeit, das besondere Verhältnis zum himmlischen Könige, die Adam-Christus-Lehre, das „rosenfarbene" Blut Jesu Christi als heiligende Kraft, die Geringschätzung bloßer Rechtgläubigkeit ohne erweckliche Kraft, die Forderung bekehrter Geistlicher, die alleinige Anerkennung kleiner erweckter Kreise als der wahren Kirche, der pietistische Begriff vom Heiden[1]). Aus dieser Beobachtung ergibt sich eine Aufgabe. Die unterirdische Wirksamkeit Schwenckfelds im Ausgang des 16. und im 17. Jahrhundert muß bloßgelegt werden. Manche Linien lassen sich jetzt schon ziehen. Deutlich ist, daß Val. Weigel, der auf Joh. Arndt gewirkt hat[2]), und Christian Hohburg[3]), von dem über Friedrich Breckling[4]) eine Linie zu Phil. Jak. Spener führt, unter Schwenckfelds Einfluß stehen — von Jakob Boehme und dessen Einwirkung auf den deutschen Pietismus ganz zu schweigen. Aber das ist nicht alles. Schwenckfelds Nachwirkungen in Württemberg und Schlesien sind noch nicht so erforscht, wie es für das Verständnis des

---

1) C. IV 777$_{20}$: Das rosenfarbene Blut; C. II 524$_{20}$ (Nr. 40, 1527): Unbekehrter = Heide. Vgl. auch Anm. 1 S. 165.
2) Wilh. Koepp, Johann Arndt (1912), S. 51 f.
3) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II 61 f.
4) R.-E. ^{3}3, 368$_{4.\ 20.\ 37}$.

Pietismus — was die schlesischen anlangt, insbesondre Herrenhuts [1]) — erwünscht wäre. Die Bücher und Briefe des Manns sind außerordentlich stark verbreitet gewesen. Es ist Schwenckfeld nicht ungedankt geblieben, daß er sich, vor allem in seinen späteren Jahren, gemüht hat, eine Erbauungsliteratur zu schaffen [2]).

Die Geschichte der deutsch-evangelischen Kirchen würde erheblich an Geschlossenheit gewinnen, wenn diese Vermutungen sich bewährten. Die Brücke zwischen dem Schwärmertum der Reformationszeit und der großen pietistischen Bewegung wäre geschlagen, der Pietismus erschiene als verkirchlichtes Stadium einer schon in der Werdezeit unserer Kirche wirksamen Tendenz.

Doch auch unter Absehen von der Möglichkeit solcher Verbindungslinien, rein unter dem Gesichtspunkt der Gleichartigkeit, ist die geschichtliche Analyse Schwenckfelds nicht ergebnislos. Man darf wohl an Schwenckfeld und seinem Verhältnis zu Luther ein Urteil über den Pietismus und sein Verhältnis zu Luther ablesen. Als Ausgangspunkt des Pietismus ergäbe sich von da aus die Frage, wie die Gnade Gottes in Christus als eine neues Leben schaffende Macht persönlich erfahren werden könne, als wichtigster religiöser Gedanke der des lebendigen Glaubens als des Trägers der Wiedergeburt. Der Pietismus müßte in seiner letzten Fragestellung aus Luthers Evangelium verstanden werden, und die mittelalterlich-katholischen Einschläge wären (ganz wie bei Schwenckfeld) in die zweite Linie zu stellen. Als eigentliches Gebrechen des Pietismus aber erschiene, immer noch von Schwenckfeld aus geurteilt, dies, daß ihm die persönliche Erfahrung der Gnade zu einem die Gnade gefährdenden neuen Gesetze wird, anders, daß er das Gebetsverhältnis zu Gott und die religiöse Gemeinschaft nicht auf die iustificatio impii, sondern auf eine von dieser sich abhebende iustificatio pii baut.

1) Vgl. A. Ritschl a. O. (Anm. 3 S. 169) III 261 f.
2) Außer Anm. 4 S. 163 siehe noch C. IV 666 (Drucke Schwenckfelds aus dem 17. Jahrhundert).

Zur Entstehung der großen württembergischen Kirchenordnung des Jahres 1559.

Von

Julius Rauscher.

Daß ein so umfassendes Werk, wie die große Kirchenordnung [1]) Herzog Christophs, nicht in einem Zug entstanden ist, kann nicht verwundern. Nicht bloß, daß frühere Arbeiten und Ordnungen unverändert in sie aufgenommen wurden, so der Katechismus von Brenz [2]), die für Trient gefertigte Confessio Wirtembergica von 1551 [3]), die kleine Kirchenordnung [4]), die 2. Eheordnung [5]), die Visitationsordnung [6]), alle vom Jahr 1553, — sondern es haben auch die in der großen Kirchenordnung schließlich niedergelegten Gedanken und Verfügungen seit dem Regierungsantritt Herzog Christophs mannigfache Abwandlungen und Veränderungen erfahren, bis sie im Jahre 1559 ihre endgültige Fassung erhielten.

An einem Punkt läßt sich das neuerdings besonders deutlich nachweisen, an der Frage des Kirchenguts und der Besoldung der Kirchendiener. V. Ernst hat im Anhang zu seiner „Entstehung des Kirchenguts" [7]) ein undatiertes Aktenstück [8]) aus dem Staatsarchiv veröffentlicht, das durch seine weitgehende Uebereinstimmung mit gewissen Abschnitten der großen Kirchenordnung ebenso wie durch die formellen und inhaltlichen Abweichungen sich als ein Teilentwurf zu ihr darstellt. Ein Unterschied zwischen Entwurf und Kirchenordnung besteht beispielsweise darin, daß dort neben den Pfarreien, Prädikaturen, Diakonaten, Stiftspräbenden, Kaplanei- und Frühmeßpfründen nicht bloß die Frauenklöster, sondern auch die Sammlungen, Waldbruderhäuser und Bettelklöster (kleine Mannsklöster) im Kirchenkasten zusammengezogen werden, um daraus wieder die Bedürfnisse der neuaufgerichteten Kirche zu bestreiten, während die 3 letztgenannten Gruppen in der Aufzäh-

1) Reyscher, Sammlung der württembergischen Gesetze 8, 106—284.
2) Ebenda 8, 185 ff.
3) Ebenda 8, 114 ff.
4) Ebenda 8, 99.
5) Ebenda 8, 100.
6) Ebenda 8, 100 ff.
7) Württ. Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1911, 377—424.
8) A. a. O. S. 419, Beil. IV.

lung der Kirchenordnung fehlen, — merkwürdig deshalb, weil sie tatsächlich überall in den Einnahmen der geistlichen Verwaltungen erscheinen [1]).

Wenn nun im Entwurf das Hereinnehmen der Frauenklöster und der folgenden Institute ausdrücklich als eine Weiterung erscheint, die ursprünglich nicht vorgesehen war, bedingt durch die immer noch ungenügende Dotation der Kirchenstellen und erfolgt ums Jahr 1555 bzw. 1556 [1]), so weist das selbst wieder auf einen noch frühern Entwurf hin, der bis vor kurzem unbekannt war, nun aber in der Bühnenregistratur des Evang. Konsistoriums in Stuttgart sich gefunden hat [2]). Dieser hier (siehe Beilage) erstmals veröffentlichte Entwurf K [3]), 2 Doppelfolio auf Papier, undatiert, nach der Handschrift unverkennbar ins 16. Jahrhundert und nach dem Inhalt in die Anfangszeit Herzog Christophs weisend, trägt die Ueberschrift „Instruction, welchermassen die pfarren und caplaneien diß fürstenthumbs verwalten und eingezogen, und wie es mit besoldungen der kirchendiener gehalten solte werden", und am Rand, von späterer Hand den Vermerk: „Erste Errichtung der Pfarrkompetenzen." Die Handschrift ist nicht die des Johannes Brenz oder des Herzogs Christoph, sondern eines Schreibers aus der herzoglichen Kanzlei. Daß aber Brenz im Benehmen mit dem Herzog an der Abfassung beteiligt war, ist wohl, wie für alle kirchlichen Verfügungen jener Jahre, auch hier anzunehmen [4]). Wie gleich die einleitenden Sätze, so stimmt auch der weitere Wortlaut viele Zeilen hindurch vollständig mit A [3]) überein. Auch inhaltlich besteht weithin diese Uebereinstimmung. Es handelt sich dort wie hier um die Schaffung fester Pfarrkompetenzen, damit die Diener der Kirche eine „gnugsame Unterhaltung" bekommen und des beschwerlichen Einzugs ihrer Einkünfte entbunden werden. Erreicht wird das eben durch die Vereinigung der zerstreuten Pfründeneinkommen in eine gemeinsame Kasse, aus der dann die Besoldungen gereicht werden. Diese Kasse ist zunächst Bezirkskasse, „der gemeine Kirchenkasten bei der Amtsstadt". Daß diese Bezirkskassen wiederum zu einer Landeszentralkasse (auf die in der Folge die Bezeichnung „gemeiner Kirchenkasten" überging) zusammengefaßt werden, geht weder aus K noch aus A hervor, ist auch in KO an der entsprechenden Stelle mehr nur angedeutet und vorausgesetzt [5]) als klar ausgesprochen, ganz deutlich aber gefordert in der, jedenfalls A vorausgehenden, Visitationsordnung [6]) des Jahres 1553. Ja schon ein Jahr vor dieser, am 6. März 1552, beginnt die erste Rechnung des gemeinen Kirchen-

1) Ernst a. a. O. 402.

2) Bisher Faszikel Kirchenvermögen, Besoldungen 1792—1863, nun neuer Faszikel: Kirchenvermögen, Besoldungen, Kompetenzen um 1553.

3) Ich bezeichne den von mir im Sommer 1921, anläßlich anderer Forschungen, entdeckten Entwurf im folgenden mit K (Konsistorium), im Unterschied von A (den von Ernst aus dem Archiv veröffentlichten) und KO (große Kirchenordnung 1559, s. oben S. 171, A. 1).

4) Vgl. Julius Hartmann, Johann Brenz, Bd. II, S. 245.

5) Vgl. die jährl. Rechnungsablage bei den Kirchenräten. Reyscher 8, 272.

6) Reyscher 8, 100 ff.

kastens im Sinn einer Landeskasse [1]); darum ist es doppelt unerklärlich, daß der Zentralisationsgedanke in K und A und KO keinen bzw. so unvollkommenen Ausdruck gefunden hat.

Soweit die Uebereinstimmung der beiden Entwürfe. Daneben treten gewichtige Unterschiede hervor. Ein Unterschied äußerlicher Art ist der, daß K den Bezirksverwalter der kirchlichen Vermögensmasse nicht geistlichen Verwalter, sondern Kirchenpfleger nennt, obwohl nicht bloß in der Visitationsordnung von 1553, sondern schon in der Zeit Herzog Ulrichs, erstmals in der Göppinger Rechnung 1535/36 [2]), ersterer Titel gebraucht wird. Als Grund, weshalb Herzog Christoph in der Wahl des Titels noch schwankte, ist das zu vermuten, daß er auch in solchen Aeußerlichkeiten den Gegensatz zur Praxis seines Vaters deutlich machen wollte, der die abgelieferten Ueberschüsse der geistlichen Verwaltungen tatsächlich in die weltliche Kasse der Rentkammer hatte fließen lassen [3]). Daß schon in A und vollends in KO wieder auf den alten längst eingebürgerten Namen des „geistlichen Verwalters" zurückgegriffen wurde, entsprang schließlich Zweckmäßigkeitsgründen.

Wichtiger als diese formale Eigentümlichkeit von K sind die sachlichen Verschiedenheiten in beiden Entwürfen. Der Kreis der in den Kirchenkasten einzuziehenden Pfründen wird in A bedeutend erweitert. Nicht bloß werden, wie schon erwähnt, die Frauenklöster usw. in einem besondern neu hinzugekommenen Abschnitt des 2. Entwurfs nun mit einbezogen, sondern auch in den Textpartien, die fast wörtlich miteinander übereinstimmen, zeigen sich leise, doch nicht unwesentliche Aenderungen. Den mit der genauen Zahlangabe 389 genannten Kaplaneien und Frühmessen von K sind in A noch „stift, praebenden und der ruralkapitel gefellen" hinzugefügt, nun ohne solche genaue Zählung, zu der man sich die Mühe nicht mehr nahm, je ausgedehnter der Kreis wurde und je weniger irgend eine Pfründenart ausgenommen wurde.

Parallel mit den so gesteigerten Einkünften des Kirchenkastens ging auch eine Ausdehnung seines Pflichtenkreises. Die Unterhaltung von Schulen wird wohl auch in K neben andern Aufgaben in summarischer Weise und mehr nur nebenbei genannt, aber erst in A und dann in KO werden je an einer Stelle die Schulmeister den Pfarrern und Predigern gleichgestellt, wohl weil die gleichen Mißstände bezüglich des Einzugs ihrer Einkünfte und die gleiche Notwendigkeit einer festen Dotation zu konstatieren war. Klar tritt übrigens die Verpflichtung des Kirchenkastens gegen die Schulmeister in keiner der 3 Kundgebungen hervor, wie denn auch jene in der spätern Praxis meist in der Unterhaltung der Gemeinden standen; doch fehlt es, wie sich an der Hand der Kompetenzbücher [4]) nachweisen läßt, keineswegs an Beispielen

1) Ernst 402, A. 1.
2) Ernst 390, A. 10.
3) Ernst 392. Vgl. auch unten S. 174 A. 3.
4) Beim Ev. Konsistorium, Stuttgart.

dafür, daß die geistlichen Verwaltungen ganz oder teilweise die Besoldungen reichen.

Klarer sind die weitergehenden Verpflichtungen in A, im Unterschied von K, gegenüber den geistlichen Stellen fremder Kollatur. Zunächst (K) sollen solche Stellen bei ungenügendem Einkommen vom Kirchenkasten mit einer Addition bedacht werden, „bis man füglicherweis von den Lehensherrn eine Addition erhalten mag." Die Verpflichtung der letzteren wird zwar auch in A noch aufrecht erhalten, aber inzwischen gepflogene Verhandlungen mögen die Erkenntnis gebracht haben, daß von jener Seite nicht allzuviel zu hoffen war; daher wird nunmehr (A) die Bereitwilligkeit des Kirchenkastens zur Addition ohne jede Einschränkung ausgesprochen.

Sprechen alle diese Momente unverkennbar für die zeitliche Priorität von K, so ist nun noch zu untersuchen, ob eine genauere Datierung dieses frühesten Entwurfs zur großen Kirchenordnung möglich ist.

Herzog Christoph hatte die Neuordnung gleich zu „angehender unserer Regierung" in Angriff genommen, wie er in KO deutlich sagt [1]). Nach Ernst [2]) erfolgte der erste entscheidende, in seinem Wortlaut bisher unbekannte, Befehl des Herzogs schon im Frühjahr 1551, im Mai oder Juni [3]). Es läge nahe, K als diesen Befehl anzusehen oder jedenfalls beide in zeitliche Nähe zu rücken. Dem steht aber im Weg der Hinweis einmal auf das von Herzog Christoph angeordnete und bereits gefertigte „Verzeichnis der gewissen Besoldungen", das den Räten übergeben werden wird, sodann auf die „besondere Ordnung", die der Herzog hat „vergreifen" lassen und die von den Räten alsbald ins Werk gebracht werden soll. Diese Ordnung und jenes Verzeichnis, — das älteste, nicht mehr erhaltene, Pfarrkompetenzbuch [4]) — konnten im Frühjahr 1551 schwerlich schon fertiggestellt sein. Dagegen lag das Verzeichnis vor, als am 26. Mai 1553 die Visitationsordnung erlassen wurde [5]). Gegen die Annahme aber, die Visitationsordnung selbst sei als die in K. genannte Ordnung anzusprechen, macht allein die Tatsache bedenklich, daß in der erstern der Bezirksverwalter als geistlicher Verwalter bezeichnet wird [6]), also der Versuch, den K mit dem neuen Titel „Kirchenpfleger" macht, nicht einmal in die mit K zusammenhängende Ordnung aufgenommen wäre. Eher wäre darum die in K erwähnte Ordnung gleichzusetzen mit einer

1) Reyscher 8, 271.
2) A. a. O. S. 400.
3) Bestätigt wird das u. a. auch durch einen Brief A. Blarers an Bullinger vom 26. Juni 1551 (Schieß, Briefwechsel der Brüder Blarer III, S. 128, Nr. 1766); ersterer hatte durch einen vertrauten Mann Kunde aus Württemberg erhalten zusammen mit einem Schreiben des Landhofmeisters Balthasar von Gültlingen, der ihm mitteilt, daß Herzog Christoph vom Kirchengut „nicht einen Pfennig behalten wolle, und was vormals in die Kammer zogen, müsse man jetzt mit viel Müh und Arbeit wieder aussondern".
4) Ernst 400, A. 5.
5) Reyscher 8, 100.
6) S. oben S. 173.

auch in der Visitationsordnung genannten „gedruckten ordnung", zumal an beiden Stellen die Inhaltsangabe dieser unbekannten Ordnung, die u. a. genaue Rechnungsführung vorschreibt, sich deckt. Lange vor die Visitationsordnung wird diese unbekannte Ordnung schwerlich zu setzen sein, Ende 1552 oder Anfang 1553; da sie eben jetzt (K) ins Werk gesetzt werden soll, ergäbe sich für K ungefähr dieselbe Zeit als terminus a quo. Die Reihenfolge wäre also: unbekannte Ordnung (in K und Visitationsordnung erwähnt), K, Visitationsordnung, alle 3 im Verlauf weniger Monate in den Jahren 1552/53 entstanden. Da es immerhin möglich ist, daß die Entscheidung über die Amtsbezeichnung „geistlicher Verwalter" oder „Kirchenpfleger" noch hin- und herschwankte und die Visitationsordnung vor K noch zu setzen wäre (Unbekannte Ordnung, Vis.-O., K), also die Visitationsordnung nicht die Grenze nach oben für K bilden würde, dann doch jedenfalls ein neuer Befehl Herzog Christophs vom 12. Dezember 1554. Dieser Befehl [1]) zeigt, wie schon sehr frühe das Bedürfnis eintrat, einzelnen einheimischen Pfarreien über die im Kompetenzbuch festgesetzte Besoldung hinaus eine Addition zu gewähren. Nach diesem Befehl kann der Entwurf K, der von den Sätzen des Kompetenzbuchs ausgeht, keinesfalls entstanden sein. Der zeitliche Rahmen für K ist somit frühestens Ende 1552 bzw. Anfang 1553 und spätestens 12. Dezember 1554 zu setzen. Eine notwendige Folge der wohl immer häufiger erforderlichen Additionen war dann eben die Einbeziehung der Frauenklöster usw. im Entwurf A, für dessen früheste Datierung ins Jahr 1555 Ernst gewichtige Gründe geltend macht [2]).

Die Bedeutung des neuentdeckten Aktenstücks (K) liegt in einem Doppelten. Einmal ist es der älteste uns bisher bekannte Entwurf zur großen Kirchenordnung. Sodann erhellt es, in der Kirchenguts- und Besoldungsfrage, deutlicher als bisher den Gang der Entwicklung, die dann in der Kirchenordnung ihren Abschluß findet. Die anfangs noch unsicher tastenden Verordnungen — in K. übrigens ausdrücklich so gekennzeichnet durch den Beisatz: „bis wir ains bessern bedacht und bericht werden" — gewinnen immer größere Festigkeit; der versuchsweise neu eingeführte Titel „Kirchenpfleger" weicht bald wieder dem ältern gewohnten „geistlichen Verwalter"; die Zentralisation wird immer straffer, die Entwicklung vom Bezirkskirchenkasten zum Landeskirchenkasten tritt deutlicher hervor; der Ueberblick über die tatsächlichen Bedürfnisse der Kirche und ihrer Diener wird klarer, dementsprechend der Umfang des Kirchenkastens immer größer; nicht bloß die immer noch ungenügende Besoldung der Kirchendiener und die wenigstens teilweise Verpflichtung gegen die Schulmeister, sondern ebenso das geringe Entgegenkommen fremder Pa-

1) St. A. Rep. Religions- und Kirchensachen B. 15 „und im fall auch pfarren vorhanden, da von nötten, daß daruff pfarr (obgleich das einkhomen dieselbigen nit erhalten mecht) ersetzt oder verordnet werden solten, als dan die pfarrhen ungeachtet desselben dahin verordnen und inen us dem kirchenkasten additiones geben und denselben also zu hilf komen".

2) A. a. O. S. 402 und S. 419 A. 3.

trone haben eine solche Erweiterung verlangt. Erst mit den Bestimmungen der großen Kirchenordnung war ein Boden gewonnen, auf dem die Kirche sich weiter entwickeln kannte.

Beilage[1])

Instruction, welchermassen die pfarren und caplaneien diß fürstenthumbs verwalten und eingezogen, und wie es mit besoldungen der kirchendiener gehalten solle werden.

Als wir [2]) bei uns erwegen, wa gleich den verordneten pfarern und predigern der pfarr und predicatur einkomen (wie wir zu thond geneigt weren) zugestellt würden, daz zu besorgen, sie darmit, dweil daz opfer, klein, lebendiger zehent und anders abgangen, auch alles, waz zu leiblicher underhaltung gehört, in aim hohen, teuren wert und in teglichem ufschlag seien, ire gnugsame underhaltung nit gehaben megen, zudem auch der pfaren und predicaturen einkomen gemeinlichen weitleufig und sollichs einzubringen ganz beschwerlich, ouch in vil weg verhinderlich, und man dan auch, neben den pfarrern und predigern, auch diacon, catheciſten, pedagogen, schulen, mesner, die jugend bei den studien der kürchen, und sollicher diener beun und behausungen, auch arme witwen und waißen, so alle der kürchen für ain corpus zusamen geleibdt, underhalten soll und muß, und nun nebent den pfarern unsers fürstenthumbs in die kürchen in unser oberkait bis in die 389 caploney uud früemeß gestift, aber bißhar allein uf die privatgescheften gericht, halten wir usser sollichen ünd andern mer bewegender ursach für gut und billich, das mit solchen caplonei und früemeß pfrüenden bei der kürchen die diener und die publica negocia, wie obgemelt, underhalten werden, haben uns auch hieruf, bis wir ains bessern bedacht und bericht werden, entschlossen, und wellen, daz die caplonei- und früemeßpfrüenden, so vaciern und fürthin weiters vaciern werden, sie seient gleich belehnet von wem sie wellen, nebent der pfarren, so wir und unsere underthonen zuverleihen haben, in iedem ampt, da sie gestift, zu ainem gemeinen kürchencasten bei der amptstatt durch ain fromen, gotzerferigen (sic!) redlichen vertrauten man, darzu sonders verordnet, zusamen eingezogen werden, alles allain zu underhaltung der pfarren, aller kürchendiener, und was der kürchen anhangt, wie obvermelt ist. Dweil dan bisanher die diener irer besoldungen halben vil nachlaufens gehapt und gefüert, darus allerlay verhinderung und erweiterung ervolgt, dem zubegegnen haben wir bei ieder pfarr ainem ieden pfarer, prediger und kirchendiener sein gewisse besoldung und underhaltung verordnen und verzeichnen lassen, wie wir dann desselbigen also hineben ain ußzug [3]) mit a bezeichnet, unsern reten auch übergeben wellen und bevelhen, dieselbigen verordnung iedem diener in sainem ampt

---

1) S. oben S. 172, A. 3.
2) Herzog Christoph.
3) Der Auszug ist nicht erhalten; s. oben S. 174.

allain durch den verordneten gemainen kürchenpfleger in seiner amptstatt one ufzug und verhinderung, uf die zeit und zil, wie die verordnet, auch uß und angeen, richtig und treulich gereicht und auch von unsern reten sollichs würklich und mit sollichem ernst und fleiß exequiert werde, daz wir der diener deshalb bei unser canzlei fürthin unüberloffen beleiben, und auch die kirchen und was derselbigen, als ob, anhangt, nottürftiglich und one alle clag versehen und erhalten werden.

Darmit nun mit einziehung und ußgeben der pfarren und caploneypfründen durch die pfleger in ieder amtzstatt, als obverordnet, dester ordenlicher und nutzlicher gehuset und gehandelt, auch darumb urkundliche lautere rechnung beschehen meg, so haben wir hierüber auch ain sondere ordnung vergreifen lassen, wellen wir, daß derselbigen genzlichen nachgesegt und gelebet, auch alsbald durch unsere ret in daz werk gebracht und hierin nichts überschritten noch iemands verschont werde.

Wo aber der pfarren colation in andern handen weren, ist zu gedenken, daz die collatores ire gesandte pfarer oder diener, der not nach selber werden contentieren.

Wo aber solche frembde lehenherrn, usser mangel der personen, die pfarren mit diener selber nit besetzen hetten können oder mögen, also daz unsere rete uf die weiß, wie hievor ain sonderer artikel vergriffen, dahin personen verordnen mießen, so solle an iedem ort ainer sollichen person, so von unsern reten verordnet, der ganzen pfarr einkomen gevolgt werden, und wa aine oder mer derselbigen pfarren einkomen soweit nit erstrecken möchte, daz sich ain solliche person nottürftiglich darmit erhalten und neben sollichem einkomen fieglicherweis diser zeit bei den lehenherrn ain vollige addition nit erlangt mechte werden, so sollen unsere rät dise Verordnung thon, das vom gemeinen ufgerichten kürchencasten selbigen ampts ainer sollichen person zu der pfarr einkomen ain nottürftige addition verordnet und gereicht werde, bis man fieglicherweis von dem lehenherrn ain addition erhalten mag.

Darmit an iedem ort der pfarren, predicaturen, caploneien und früemessen pfrüenden dotationen, zins, rodel, register und brief dermassen verwart werden, daz ain ieder lehenherr scheinbarlich und kundbarlich in erfahrung haben, iren lehen an der substanz nichts abgeen möge, so sollen an iedem ort solliche brief in der heiligen trog, darzu dreu ungleiche schloß und schlüssel seien, der pfarrer den ainen, den andern der amptman und den dritten der kirchenpfleger selbigen orts habe, ufgehept und eingeschlossen werden, wie es dann also von altersher an mer ort unser oberkait gehalten worden.

Wan und so oft ain oder mer zins, an pfarr oder pfrüenden gehörig, so widerkeufig, abgelöst und widerkouft würdet, so solle allwegen das hauptgut mit unserer amptleuten und gerichten an iedem ort, und wa die lehenschaft in frembden handen, auch mit selbigen lehenherrns vorwissen, wider angelegt und der neu brief an des alten statt gelegt werden.

Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche.

Von

Karl Holl.

In meinen Lutheraufsätzen [1]) habe ich kurz hervorgehoben, daß der Calvinismus in seiner großen Zeit die sich ausbreitende Geldwirtschaft statt, wie es sich die herrschende, namentlich auch durch Troeltsch vertretene Meinung vorstellt, gefördert, vielmehr eher bekämpft habe. Ich bin dort nicht in der Lage gewesen, die Tatsachen, um die es sich handelt, des breiteren vorzuführen. Wenn ich dies gerade an dieser Stelle nachhole, so darf ich mich darauf berufen, daß in der Kirchengeschichte des Mannes, dem diese Zeilen gelten, die Darstellung der reformierten Kirche ein besonderes Glanzstück bildet. Möchte nur die folgende Untersuchung auch der Meisterschaft nicht ganz unwürdig erfunden werden, die K. Müller selbst in seinen zahlreichen Einzelabhandlungen betätigt hat.

Calvin hat seiner Kirche keine einfache, bequem zu handhabende Formel hinterlassen, nach der sie sich bezüglich des Zinsnehmens und des Wuchers hätte richten können. Er hat zwar auf der einen Seite festgestellt, daß Zinsnehmen nicht in allen Fällen von Gott verboten sei [2]) und in der Begründung dieses Satzes zugleich die aristotelische Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes schlagend widerlegt [3]). Aber daneben hat er vom Boden der christlichen Sittlichkeit aus so viele Bedingungen daran gehängt, daß das tatsächliche Zinsnehmen doch als eine höchst bedenkliche Sache erschien [4]). Aus der Pflicht der Nächstenliebe, wie sie in der Bergpredigt ausgedrückt ist, leitet Calvin zuvörderst ab, daß gewerbsmäßiges Geldausleihen jedenfalls

1) Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I 385 ff.
2) Calvin setzt sich dabei namentlich mit den beiden Bibelstellen auseinander die in der reformierten Kirche neben der Bergpredigt immer als Grundstellen gegolten haben: Psalm 15, 5 und Ezechiel 18, 7 f.; vgl. CR XXXI 147, XL 428 ff., X a 245 ff.
3) Vgl. X a 247 f., XXIV 682, XXVIII 118 f.
4) Am vollständigsten hat Calvin diese Bedingungen in dem Brief CR X a 245 ff. aufgezählt.

unzulässig sei. Denn damit sei immer die Absicht verbunden, sich auf Kosten des andern ohne eigene Arbeit zu bereichern. Ein derartiges Gewerbe sei aber um so verwerflicher, weil dabei unvermeidlich gerade die Armen hauptsächlich von der Ausbeutung betroffen würden [1]). Der Beruf des Bankiers erscheint ihm daher als mit dem Christentum unverträglich [2]). Aber auch das gelegentliche Geldausleihen und Zinsnehmen wird, wenn man die Bergpredigt nach Gebühr gelten läßt, stark eingeengt. Von vornherein sei darnach klar, daß von einem Armen kein Zins gefordert werden darf [3]). Der Gefahr, die dann droht, daß der Arme überhaupt nichts geliehen bekommt, begegnet Calvin, indem er gleichzeitig die Christenpflicht zur opferwilligen Unterstützung der Bedürftigen aufs nachdrücklichste einschärft. Es gilt ihm als die Probe, ob einer beim erlaubten Zinsnehmen von der rechten Gesinnung erfüllt ist, wenn er daneben auch zum Schenken und zum Leihen ohne Zins sich bereit finden läßt [4]). Und selbst beim erlaubten Zinsgeschäft zwischen zwei Vermögenden will Calvin die christliche Liebe nicht außer acht gesetzt wissen. Es genügt dafür nicht, daß man den obrigkeitlich zugelassenen Zinsfuß innehält oder sich an die rechtlichen Formen bindet. Denn auch dabei kann man noch den Geldsuchenden gründlich auswuchern [5]). Christen-

1) CR XXXI 148 est enim valde indignum, dum singuli laboriose victum sibi acquirunt, dum se agricolae quotidianis operis fatigant, opifices multum sudando aliis serviunt, mercatores non modo se exercent laboribus, sed multa quoque incommoda et pericula subeunt, solos trapezitas sedendo vectigal ex omnium labore colligere. ad haec scimus ut plurimum non eos qui divites sunt foenore exhauriri, sed potius tenues homines qui potius levandi erant.

2) Eine erneute Nachprüfung veranlaßt mich, die Stelle CR XL 431 quum enim quispiam mensam erexit, iam utitur ea arte perinde atque agricola laborem suum ponit in agris suis colendis anders aufzufassen, als ich es in den Lutheraufsätzen I 386 A. 2 getan habe. Der Nachsatz hat nicht den Sinn auszusprechen, daß die Errichtung einer Bank an sich ebenso berechtigt sei wie etwa der Ackerbau. Er bedeutet nur, daß, wer eine Bank errichtet, dann das Geldgewinnen durch die Bank ebenso geschäftsmäßig betreibt wie etwa ein anderer den Ackerbau. Aber nach dem Zusammenhang der Stelle folgt daraus eben die Verurteilung des Bankgewerbes. Denn gerade dieses gewerbsmäßige Geldgewinnenwollen ist das Kennzeichen des foenerari im Unterschied von foenus accipere. Vgl. CR X a 248 ie nappreuve pas si quelcun propose faire mestier de faire gain dusure.

3) Vgl. CR X a 248 la première (exception) est que on ne prenne usure du pauvre et que nul totallement estant en destroict par indigence ou afflige de calamité soit contrainct XL 431 a paupere semper foenus accipere nefas erit. Im Blick auf die Geschichte der Stelle in der reformierten Kirche ist noch bemerkenswert, daß Calvin (CR XLV 186 f.) das μηδὲν ἀπελπίζοντες in Luk. 6, 35 nicht bloß auf den etwaigen Verlust des Zinses, sondern auch auf den des Darlehens selbst bezogen haben will.

4) CR X a. 248 la seconde exception est que celuy qui preste ne soit tellement intentif au gain quil defaille aux offices necessaires, ne aussi voulant mettre son argent seurement il ne deprise ses pauvres frères XXIV 680 haec igitur summa est primae sententiae, ut dives, cui suppetit facultas, pauperem collapsum opitulando erigat vel nutantem confirmet.

5) CR X a 249 En septiesme lieu que on nexcede la mesure que les lois publiques de la region ou du lieu concedent. Combien que cela ne

pflicht sei es vielmehr, dem andern nicht nur auch einen, sondern womöglich den größeren Vorteil zu gönnen[1]. — Wenn Calvin sich alle diese Bedingungen überlegt, dann wird er selbst doch sehr zweifelhaft, ob das Zinsnehmen dem Christen wirklich möglich ist. Etwas von Uebervorteilung des Nächsten läuft dabei fast immer mit unter[2]. Nur die Rücksicht darauf, daß das Zinsgeschäft trotz allem dem Verkehr und damit dem allgemeinen Nutzen diene, bestimmt ihn, den an die Spitze gestellten Satz von der Erlaubtheit des Zinsnehmens festzuhalten[3].

Ganz im selben Sinn und gewiß unter dem Einfluß Calvins hat auch der andere Führer aus der Frühzeit, Viret, sich über die Frage ausgesprochen. Viret sucht nach einer klaren Unterscheidung zwischen Zinsgeschäft und Wucher (usure und foeneration) und findet sie darin, daß das anständige Zinsgeschäft sich nicht aus einer Notlage des geldaufnehmenden Teils ergibt, sondern aus dessen Wunsch, sein Vermögen durch eine aussichtsvolle Unternehmung zu steigern[4]. In solchem Fall ist die Entschädigung durch einen Zins sittlich berechtigt; sie läßt sich aus dem Liebesgebot selbst begründen. Denn dabei findet die gegenseitige Unterstützung und der Austausch der Güter statt, die das Evangelium vorschreibt. Wer solche Hilfe von einem andern in Anspruch nimmt, kann es nur als billig betrachten, daß er sich dafür erkenntlich zeigen muß. Es wäre schnöder Undank, wenn er seinem Wohltäter die Einbuße und Gefahr, die dieser durch die Hergabe der Kapitals erlitten hat, nicht irgendwie vergüten wollte[5]. — Der Wucher

suffit pas tousiours, car souvent elles permettent ce que elles ne pourroyent corriger ou reprimer en defendant. Il fault donc preferer equite laquelle retranche ce qu'il sera de trop. CR XXVIII 121 Car voilà la loy qui sera de cinq pour cent . . . or est-ce à dire pourtant qu'il soit tousiours licite de prendre cinq pour cent? Vgl. ebenda 120 si un homme estant ainsi en disette vient a moy et que je l'espie et que sous ombre qu'il a affaire d'argent contant ie le greve, que ie tasche à quelque profit qui soit meschant: voilà usure combien que ie la colore tellement que cela ne sera point reputé usure devant les hommes.

1) CR X a 249 la quatriesme exception est que celuy qui emprunte face autant ou plus de gain de largent emprunte.

2) CR X a 246 que dy ie, mais usure a quasi tousiours ces deux compaignes inseparables, ascavoir cruaulte tyrannique et lart de tromper XL 432 tenendum semper est vix fieri posse, ut qui foenus accipit non gravet fratrem suum.

3) CR X a 246 certes il seroit bien a desirer que les usures feussent chassees de tout le monde mesmes que le nom en feust incogneu. Mais pource que cela est impossible il faut ceder a lutilité commune XL 432 optandum esset nomen ipsum tam foenoris quam usurae sepultum esse et deletum ex hominum memoria, sed quia aliter non possunt inter se negotiari homines, semper videndum est quid liceat et quatenus.

4) Instruction chretienne en la doctrine de la loy et de l'evangile. Genève, 1563. S. 588 s'ils n'ont pas necessité et nous leur voulons mettre nostre argent entre les mains, à face qu'ils facent plus grand gain et que nous ayons aussi quelque profit par le moyen de leur industrie, ceci à parler proprement ne se doit pas appeler prest en la manière que nous le prenons ici.

5) Ebenda S. 588 nous pouvons bien faire des eschanges de biens et de ce que le Seigneur a donné aux uns et aux autres pour aider a avancer les uns les autres, par condition que la regle de la vraye charité modere le tour. S. 591

beginnt erst da, wo eine Notlage ausgenützt, wo Zins von jemand gefordert wird, der Geld nötig hat, um sein und der Seinigen Leben zu fristen. In solchem Falle tritt für den Christen vielmehr das *δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες* in Kraft; da gilt es bereitwillig „Gott zu leihen". — Aber auch im ersten, beim erlaubten Zinsgeschäft, muß bei der Regelung im einzelnen die Liebe jedesmal mitsprechen [1]). Wie Calvin betont auch Viret, daß die Gesetze allein als Richtmaß für den Christen nicht ausreichen. Denn das Gesetz muß um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen vieles zulassen, was die christliche Liebe dem Nächsten nicht auferlegen darf. Man spürt jedoch die reformierte Art, wenn Viret bei dieser Gelegenheit nicht bloß dem Gläubiger, sondern auch dem Entleiher ins Gewissen redet. Auch die Trägheit und Unzuverlässigkeit des Suldners kann ein Hindernis für die Hilfsbereitschaft bilden. Vielleicht sogar das größere. „Es ist schwer jemand zu leihen, ohne daß man ihn sich dadurch zum Feinde macht [2])."

Für die weitere Entwicklung kam es nun darauf an, an welche Seite von Calvins Lehre die auf ihn zurückgehenden Kirchen sich hielten, ob sie mehr die Rechtfertigung des Zinsnehmens oder die Betonung des Liebesgebots aus seinen Anweisungen heraushörten. Es ist wohl einer der schlagendsten Beweise für den Ernst des Christentums in den reformierten Kirchen, daß die Stimmung für das Zweite entschieden überwog.

In Frankreich hat die Nationalsynode von Orleans 1562 für das Zinsnehmen die Formel geprägt, die von da an ständig wiederholt wird: während der Wucher streng verurteilt wird, ist gestattet ein mäßiger Zins selon l'ordonnance du Roy et les regles de la charité [3]). Die nächste Nationalsynode (Lyon 1563) erläuterte dies näher dahin, daß

Cette manière d'usure n'est pas sans fondement en la charité qui doit regler la vie des hommes: car si charité requiert que tu faces services et plaisir du tien a ton prochain, elle requiert aussi que ton prochain ait regard au dommage que tu recois et au danger, auquel tu te mets . . . (das Gesetz dient dazu) à fin qu'il ne detienne par son ingratitude et vilenie la recompense deue au crediteur. — Es verdient noch eine besondere Hervorhebung, weil es dem durchweg von den reformierten Theologen eingenommenen Standpunkt entspricht, daß demgemäß der Zins nur nach dem für den Geldgeber entstandenen Schaden, nicht nach dem von dem Entleiher erhofften Gewinn abgeschätzt werden darf.

1) S. 588 par tant quelques contracts que nous facions, faisons-les sans contrevenir à la nature des choses crées de Dieu et sans confondre et pervertir la manière de vivre ordonnée par luy entre les hommes et sans induire mauvais exemples en la société humaine et violer les loix de charité qui doit estre la vraye regle de tous contracts.

2) Ebenda S. 589 à peine peux-tu prester à personne sans faire ton ennemy celuy auquel tu auras presté.

3) Aymon, synodes nationaux des églises reformées de France. A la Haye 1710 I 26 les églises condanneront les usures et toutes sortes des concussions autant qu'il leur sera possible, et toutefois ne condanneront point ceux qui recevront quelque mediocre profit de leur argent, selon l'ordonnance du Roy et les regles de la charité.

man sich beim interêt, dem erlaubten Zins, streng innerhalb der königlichen Edikte zu halten, aber darüber hinaus das Gebot der Liebe zu berücksichtigen habe [1]). Noch einen Schritt weiter in der Betonung der christlichen Pflicht ging die Nationalsynode von Verteuil (1567), indem sie ihren Akten ein ehemaliges Gutachten Calvins beifügte, worin er dem Besitzenden das Geldausleihen auf Zins ernsthaft widerriet, solange die Möglichkeit einer andersartigen Verwertung vorhanden sei [2]). Nur wo einer ausschließlich bares Geld besäße, käme das Auf-Zins-Geben in Betracht. Auch dann aber sei die Gestaltung des Vertrags im einzelnen noch für die Zulässigkeit wesentlich. Nicht bloß ungeheuerliche Zinsen, sondern überhaupt jede Bedrückung des andern müsse dabei vermieden werden.

Gewissermaßen den Kommentar zu diesen synodalen Bestimmungen schrieben Franz Hottmann und namentlich Lambert Danäus. Danäus unterscheidet ebenso wie Viret die beiden Fälle, ob Geld von einem Bedürftigen, mit der Not Kämpfenden, oder von einem Wohlhabenden, auf Gewinnerzielung Bedachten, nachgesucht wird. Im ersten Fall erklärt er, wäre die Forderung eines Zinses gegen alles natürliche und christliche Gebot. Hier sei es häufig sogar Pflicht, selbst auf die Rückzahlung des Kapitals zu verzichten [3]). Im zweiten dagegen sei, — wie er gegen Musculus, der (mit Luther) dies nur den Witwen und Waisen verstattet hatte, feststellt, — das Zinsnehmen an sich durchaus berechtigt. Der Zins habe da den Sinn einer Gewinnbeteiligung. Natürlich aber innerhalb der durch das Gesetz gezogenen Schranken und so, daß die Liebe, das Ziel aller Gesetze, dabei zu ihrem Recht kommt.

Demgemäß ist in Frankreich auch tatsächlich verfahren worden. Gleich auf der ersten Nationalsynode von 1559 wird der Bankier, den man mit dem Wucherer annähernd gleichsetzt [4]), der Bekleidung der Presbyterwürde für unfähig erklärt; er wird sogar mit Exkommunikation bedroht, für den Fall, daß er Geschäfte mit der katholischen Kirche macht [5]). In dieser Kirche geht man also wirklich mit geistlichen Strafen gegen den Wucherer vor, während

1) Aymon ebenda I 39 touchant les interêts on est d'avis qu'il faut se comporter en tout et par tout selon les édits du Roy et que sur cela il faut avoir égard à la charité.

2) Aymon ebenda I 86: Je ne voudrais jamais conseiller à personne de mettre son argent à l'interêt lorsqu'il pouvra l'emploier d'une autre manière.

3) Ethices christianae ll. III Genevae 1577 S. 265 v contra naturam est contraque christianae libertatis praecepta, si quis ab (egeno) accessionem exigat ullam, cum saepe etiam sors ipsa remittenda sit et donanda.

4) Vgl. dafür den Zwischensatz, den Danäus in die von ihm angeführte Bemerkung des h. Bernhard über die christlichen Wucherer als getaufte Juden einschiebt Eth. crist. S. 265 v foeneratores christianos . . ., quos nos Banquierios vocamus.

5) Aymon I 10 Item s'il seroit licite de recevoir un Banquier à l'office de l'ancien. Antwort: quant aux Banquiers, s'ils se mêlent des dépêches diaboliques, des dispenses et autres telles abominations papales ils ne seront non seulement non reçus en aucunes charges de l'église, mais ils seront même excommuniés, si après avoir été avertis ils ne s'en desistent.

Luther das immer nur ernsthaft hatte wünschen können. Zugleich aber ist die Abstufung der beiden Strafen: Exkommunikation erst bei Mißachtung der religiösen Pflicht, bemerkenswert. Man sieht aus ihr, daß die religiöse Gleichgültigkeit, zu der der Beruf des Bankiers verleiten konnte, noch schwerer genommen wurde, als das sittliche Vergehen der Ausbeutung des Armen. So entsprach es dem Standpunkt, den die französische Kirche nach allen Seiten hin vertrat. Man glaubt Tertullian de idololatria zu lesen, wenn auf den Synoden nicht nur den Advokaten verboten wird, vor dem Offizialgericht Prozesse zu führen, sondern auch den Buchdruckern, Buchhändlern, Malern, Bildhauern, Goldschmieden irgend einen Gegenstand herzustellen oder zu vertreiben, der dem katholischen Kultus dienen könnte. Aber überlegt man sich, welche Stellung die katholische Kirche auf dem Geldmarkt einnahm, so leuchtet ein, daß die Strenge in diesem Punkt den Bankier noch härter traf, als die Versagung der Presbyterwürde. Wer sich daran hielt, vermochte nie einen Bankbetrieb großen Stils zu entfalten.

Auf den späteren Synoden kommt der Bankier allerdings nicht mehr vor. Aber es wäre doch wohl irrig, daraus auf ein allmähliches Einschlafen der Zucht zu schließen. Nicht nur wird das Verbot übermäßiger Zinsen auf den Synoden immer von Zeit zu Zeit wieder eingeschärft, noch bei der letzten Durchsicht der discipline ecclésiastique im Jahr 1661 erhielt der betreffende Artikel die im Verhältnis zu früheren Fassungen bewußt verschärfte Form: toutes usures seront très-estroictement prohibées et reprimées et se reglera-t-on en matiere de prest selon l'ordonnance du Roy et la regle de charité [1]).

Und wie empfindlich das allgemeine Gewissen gerade an dieser Stelle blieb, dafür zeugt die eindrucksvolle Tatsache, daß man selbst Bedenken trug, ob die kirchliche Armenverwaltung augenblicklich nicht gebrauchte Gelder auf Zinsen legen dürfe. Die 13. Synode in Montauban (1594) hatte die Frage bejaht [2]), aber die nächste Nationalsynode in Saumur (1596) stieß diesen Beschluß wieder um [3]); erst auf der wiederumfolgenden Synode in Saumur (1598) war es möglich, durch die nachdrückliche Betonung, daß es sich doch um eine gemeinnützige Sache handle und der Zins den Armen zugut komme, den offenbar starken Widerstand endgültig zu überwinden [4]).

1) La discipline des églises reformées de France. Nouvelle et derniere edition. Genève 1661. Chap. XIV art. 22. S. 234.

2) Aymon I 180 quand il y aura dans une église quelque somme notable des deniers pour les pauvres, que l'urgente necessité n'obligera d'emploier pour leur subvention, les diacres par l'avis du Consistoire pourront en faire quelque pret à des gens solvables, pour faire valoir cet argent à la plus grande utilité des pauvres, en suivant l'ordonnance du Roi et les règles de la charité dans ces occasions: à la charge néanmoins qu'on le puisse retirer promptement en cas de necessité.

3) Aymon I 200 mat. gen. art. 5.

4) Aymon I 232 comme c'est le devoir de ceux qui gouvernent l'église de procurer par toute sorte de moiens le profit des pauvres, cette assemblée ordonne que lorsqu'il y aura une somme considérable d'argent, appartenant au consistoire entre les mains des diacres, ceux-ci pourront en toute assurance

Der niederländische Calvinismus schloß sich, wie das aus seinem Ursprung sich von selbst ergab, von vornherein ganz eng an das französische Vorbild an. Der Beschluß der Synode von la Vigne (= Antwerpen) 1564 über das Zinsnehmen wiederholt wörtlich den französischen Artikel von 1562[1]). Schon die Synode von Emden 1571 ging jedoch selbständig einen Schritt weiter, indem sie das Ausleihen auf Zinseszins und folgerichtig die rein geldwirtschaftliche Vermögensvermehrung für mit dem Christentum unvereinbar erklärte[2]).

Aber je fester der Calvinismus in den Niederlanden Fuß faßte, desto unvermeidlicher wurde für ihn auch der Kampf mit der eigentümlichen Form des Leihwesens, die sich dort zusammen mit dem Aufblühen des Handels entwickelt hatte. Holland besaß den Bankier fast nur in der Gestalt des „Lombardiers"[3]). Man erfährt über die so bezeichnete Persönlichkeit und ihre Geschäftsgebarung aus unsern kirchengeschichtlichen Quellen Genaueres als irgendwo anders her. Wie der Name selbst besagt, war der Lombardier aus Oberitalien herübergekommen[4]) und es waren auch in unserer Zeit noch vorwiegend wirkliche Italiener, die das Gewerbe ausübten[5]). Sie waren innerhalb der einzelnen Städte öffentlich zugelassen; allerdings um eine hohe Pachtsumme[6]), die einen nicht zu unterschätzenden Posten im städti-

---

le mettre à l'interêt, afin que s'il survient une plus grande necessité, les pauvres en puissent tirer de plus grands secours.

1) Hoojer, Oude kerkordeningen der nederlandsche hervormde Gemeenten S. 18 touchant les interêts des argents a esté arresté, que l'on se comporte en tout et par tout selon les edits du Roy et qu'un chacun sur ce fait ait esgard à la charité.

2) Ebenda S. 78 dat et wel is geoorloft koopmanschap te dryven, maar geld te verzamelen op dat het tot erger gelt gesmolten worde, of anderzins gelt te slaan of te doen slaan, waar doorden gemeene welvaart agterdeel en schade ontstaat, on angezien dat dit door de oogluikinge der magistraat dier plaatse geschiede, dat het nogtans meer ongerechtigheid en der liefden vyand is, een darom dien welke de reine Religie belyden onbetamelyk.

3) Der „Cassierer", der in volkswirtschaftlichen Darstellungen zumeist mit dem „Lombardier" verwechselt wird, ist nicht ohne weiteres mit ihm zusammenzuwerfen. Der „Cassierer" ist der Gehilfe des Lombardiers, derjenige Angestellte, der die Abschätzung der Pfänder und die Einziehung des Geldes besorgt. Dies erhellt am klarsten aus der in A. 5 angeführten Stelle aus Gisberts Voëtius.

4) Vgl. Gisbert Voëtius sel. disp. theol. P. IV Amstelod. 1567 de usuris p. 575 quia usurae Judaeorum in Germania — also in Holland spielen die Juden auf diesem Gebiet nicht die führende Rolle! —, Italorum, Longobardorum et Pedaemontanorum in Belgio sub publico conniventiae privilegio.

5) Vgl. Gisbert Voëtius a. a. O. S. 577. Unter dem ihm persönlich bekannten „Cassierern" eines Lombardiers ist der erste Italicae originis, der zweite Hollandus, der dritte wieder Italicae originis. — Natürlich müssen aber auch Niederländer darunter gewesen sein, sonst hätte die Frage ihrer Zulassung zum Abendmahl gar nicht aufgeworfen werden können.

6) Im einzelnen Fall erfährt man, daß in Enkhuizen die Pachtsumme 1800 fl. betrug, vgl. Eekhof, de Theologische Faculteit te Leiden. Utrecht 1921, S. 271 n. 114.

schen Haushalt bildete. Der Bankbetrieb der Lombardiere baute sich auf dem Pfandleihgeschäft auf. Sie nahmen dabei, auch in damaliger Zeit ungewöhnlich hohe Zinsen: 32 % war das allgemein Uebliche [1]). Dazu forderten sie noch eine besondere Vergütung für ihre Auslagen [2]) und verweigerten rücksichtslos die Auslieferung des Pfands, wenn die geliehene Summe nicht zur festgesetzten Frist wieder zurückbezahlt war [3]).

Nach calvinischen Grundsätzen[4]) konnte kein Zweifel darüber walten, daß ein derartiger Geschäftsbetrieb unter den Begriff des Wuchers fiel, ja die schlimmste Form des Wuchers darstellte. Hier war gerade das mißachtet, worauf der Calvinismus das entscheidende Gewicht legte: die unterschiedliche Behandlung des Bedürftigen und des Vermögenden, und anstatt dessen ausgerechnet die Not des Armen zur einträglichsten Erwerbsquelle gemacht. Die niederländische Kirche zögerte auch nicht — strenger als es die französische bezüglich des Bankiers getan hatte —, daraus die Folgerungen zu ziehen. Nach vorangehenden Beschlüssen auf Partikularsynoden, die den Lombardier rundweg vom Abendmahl ausschlossen [5]), setzte die Nationalsynode von Middelburg 1581 darüber hinaus noch fest [6]), daß auch dessen

1) Das bezeugt nicht nur Gisbert Voëtius (de trapezitis S. 583 sel. disp. theolog. IV trapezitae . . quippe qui 32 flor. tunc lucrabantur), sondern auch der Lombardier in dem Eekhof S. 79 n. 41 behandelten Fall, der zu seiner Entschuldigung vorbringt, daß er statt der üblichen 32% nur 16% genommen hätte. Ebenso sagt auch die Lombardiersfrau Eekhof S. 271 n. 114 aus. — Sonst war nach Hugo Grotius de iure belli ac pacis S. 288 in Holland Geld vom Privatmann zu 8%, vom Kaufmann zu 12% zu haben.

2) Vgl. Eekhof a. a. O. S. 79 praeter p i g n u s in securitatem sortis et i n d e m n i t a t e m sumptuum atque i n t e r e s s e acceptum.

3) Darüber beklagt sich namentlich Gisbert Voëtius de trapezitis S. 575 sel. disp. theol. IV.

4) Auch die ausgeführte Lehre hat Holland von Frankreich übernommen. Z. T. war dies durch den Austausch der führenden Persönlichkeiten vermittelt. Ich erinnere nur daran, daß Lambert D a n ä u s 1581 Professor in Leyden wurde und Andreas Rivetus von 1620 an ebendort wirkte. Für Andreas R i v e t u s verweise ich kurz auf Opp. I 1427. Nachdem er die Erlaubtheit des Zinsnehmens begründet hat, stellt er 3 cautiones auf: 1. daß von einem egenus nie Zins genommen werden darf, 2. daß auch einem Vermögenden, wenn ihn ein schuldloser Verlust (Feuersbrunst, Beraubung, Schiffbruch) trifft, der Zins zu erlassen, ja selbst die Rückzahlung des Kapitals zu stunden ist, bis sich seine Verhältnisse gebessert haben, 3. daß das sittliche Recht zum Ausleihen nur der hat, der es nicht otii causa oder pigritia tut. Wenn Rivetus dabei außer den Witwen, Waisen und Betagten auch die literati als besonders Bedürftige ausnimmt, so mag man dies heute mit dem Gefühl innigen Verständnisses lesen.

5) Südholländische Synode von 1574 (Reitsma en van Veen, Acta der provinciale en particuliere synoden. Groningen 1892. II 148): Op de vraghe van die van Delft, of men eenen lombardier ten nachtmale mach toelaten? R. N e e n , want hoewed sulcke hanteeringhe van den magistraet toeghelaten is, soo isse nochtans meer om de hertheyt ende boosheyt der menschen hertes wille dan na den willen Goedes toeghelaten. Daerberevens souden veele hondert menschen door die toelatinghe eens sulcken mensches gheerghert worden.

6) Hooijer, Oude kerkordeningen der nederlandsche hervormde Gemeenten S. 221 n. 100: Of het stichtelyk is, dat de huisvrouwen en knechts van de Lombaerts tot den Avondmaal toegelaten worden? R. De h u i s v r o u w e n

Ehefrau nur unter demütigenden Bedingungen zugelassen werden dürfe, dagegen der Angestellte, weil er ja Freiheit habe, sich einen anderen Dienst zu suchen, ebenso wie sein Herr schlechthin ferngehalten werden müsse.

Die tatsächliche Handhabung griff über diese Strenge gelegentlich sogar noch hinaus. Im Jahr 1627 beantwortete die Fakultät von Leyden die Anfrage des Kirchenrats zu Amersfoort wegen der Zulassung eines Lombardiers ablehnend, obwohl zu dessen Gunsten gesagt werden konnte, daß er nur 16% nehme, ein ernstes Leben führe, die Gottesdienste fleißig besuche und gegen die Armen wohltätig sei [1]). Auch die Annahme zum Taufzeugen widerriet die Synode von Leyden aufs äußerste [2]). Aber man war dann auch stolz genug, das Geld der Lombardiere in der Kirche zu verschmähen. Die Synode von Liewarden 1619 verbot den Diakonen ausdrücklich, von den Lombardierern Beiträge zur Armenunterstützung entgegenzunehmen [3]). — Bezüglich der Frau wurde in Bolsward 1588, 1606 in Gorichum und noch einmal 1609 in Franecker verfügt, daß die Eingehung der Ehe mit einem Lombardier Kirchenbuße verwirke. Verlangt wird dabei ein richtiges Schuldbekenntnis vor der Gemeinde und das Versprechen, auf den Mann wirken zu wollen, daß er sein Gewerbe aufgebe, um eine ehrliche Hantierung zu ergreifen. Selbst eine Frau, die nach dem Tod ihres Mannes sich zum Abendmahl meldete, mußte noch im Jahr 1656 nicht nur Reue bekunden, sondern auch die Versicherung abgeben, daß sie dem Geschäft jetzt fernstehe und sich nach Kräften um die Wiedererstattung des zu Unrecht Erworbenen bemühen wolle [4]). — Bei den Angestellten entschied die Synode von Hasselt, daß der Knecht eines Lombardiers sogar dann nicht zum Abendmahl zugelassen werden dürfe, wenn er den Nachweis führte, daß er mit dem Lombardgeschäft als solchem nichts zu tun habe [5]). Anderwärts scheint man allerdings den Unterschied zwischen den Hausangestellten und den Bankgehilfen, den „Cassierern", in dieser Frage berücksichtigt zu haben [6]).

Man blieb jedoch nicht dabei stehen, den Lombardier nur kirchlicherseits zu brandmarken. Sobald der Calvinismus zu einer politischen Macht erstarkt war, ging er darauf aus, die Abschaffung oder wenigstens die Umbildung

---

voor de Dienaers der gemeinte verklarende dat haar die handel haers mans mishaegt, so men se merkt eenvoudig en vroom te zeyn, sullen toegelaten mogen werden. maer de knechts, dewyle zy vryheid hebben om wat anders te doen, so lange zy in zulke dienst blyven, sullen niet toegelaten worden.

1) Eekhof, de theologische Fakulteit te Leiden, S. 78 n. 41.

2) Reitsma en van Veen, Acta der provinciale en particuliere synoden III 252; ebenso Aarnhem 1600 ebenda IV 92, Zütphen 1601 IV 96. Die Frage wurde auf eine Nationalsynode vertagt, aber, wie es scheint, nie grundsätzlich entschieden, vgl. auch Voëtius, de trapezitis sel. disput. theol. IV 580.

3) Vgl. Reitsma en van Veen VI 37, III 252, VI 181.

4) Eekhof, de Theologische Faculteit te Leiden, S. 271 n. 114.

5) Reitsma en van Veen V 246.

6) Vgl. Gisbert Voëtius, de trapezitis sel. disp. theol. IV 586. Zugelassen werden die qui communibus officiis occupantur, abgewiesen dagegen die trapezitici (= Cassierer), qui curant mensam.

der ganzen Einrichtung herbeizuführen. Schon auf den Provinzialsynoden in Zütphen [1]) und in Campen [2]) (beide 1596) wurde der Antrag gestellt, es solle auf der nächsten Nationalsynode über die Abschaffung der Lombardierer verhandelt werden. Allerdings gestanden dann die folgenden Synoden von Dordrecht 1608 [3]) und die von Franecker 1616 [4]), sie sähen trotz schärffster Mißbilligung des Gewerbes kein Mittel, es gänzlich zu unterdrücken. Aber gleich im nächsten Jahr (1617) nahm die Synode von Harlingen die Angelegenheit kräftig wieder auf [5]). Sie wies die Vertreter der Kirche an, auf dem kommenden Landtag Beschwerde über dieses Aergernis zu erheben: die Städte dürften die Verträge mit den Lombardierern nicht erneuern. Man konnte sich dabei darauf berufen, daß der Magistrat der Stadt, in der die Synode tagte, bereit war, die Erneuerung des Vertrags gegebenenfalls wenigstens für 6 Monate hintanzuhalten. Noch bestimmter stellte die Synode von Zütphen 1620 [6]) und ihren Beschluß bekräftigend die von Utrecht aus dem gleichen Jahr [7]), den Antrag, es möchte eine staatliche Einrichtung zugunsten der Armen geschaffen werden, die die Lombardhäuser überflüssig machte.

Gegen diesen Versuch sträubten sich jedoch nicht nur die von den Lombardierern beeinflußten Magistrate [8]); auch vom Standpunkt der Wissenschaft aus fand das gewerbsmäßige Zinsgeschäft seine Verteidiger. Hugo Grotius hat schon in seinem eben um diese Zeit geschriebenen Hauptwerk in de iure belli ac pacis, auch unsere Frage gestreift. Aus der Begriffsbestimmung des Naturrechts, die er als festen Boden überall zu Grund legt: — die societas ein Selbstwert, auch abgesehen von dem Nutzen, der aus ihr folgt [9]), — ergab sich ihm der Schluß, daß die staatlichen Zinsgesetze, die die Entschädigung für geliehenes Geld regelten, nach natürlichem wie nach göttlichem Recht vollkommen unanstößig seien [10]). Denn, so muß man zwischen den Zeilen lesen,

1) Reitsma en Veen IV 54.
2) Ebenda V 236.
3) Ebenda III 283.
4) Ebenda VI 237.
5) Ebenda VI 240 f.
6) Ebenda IV 345.
7) Ebenda VI 452.
8) Gisbert Voëtius teilt de trapezitis sel. disp. theol. IV 583 die wichtige Tatsache mit, daß im Jahr 1594 den Staaten von Holland das Angebot gemacht wurde, in ganz Holland Lombardhäuser zu begründen, die Geld zu 8% verwilligten; ein Plan, der jedoch an dem Widerstand der Lombardiere scheiterte.
9) Naturrecht ist nicht gleich Naturrecht. Es gehört zu den schwersten Mängeln der üblichen Geschichtschreibung, daß man in Bausch und Bogen von einem „Naturrecht" des 17. oder des 18. Jahrhunderts spricht. Ein durchgreifender Unterschied liegt schon darin, wie man sich den Urstand vorstellt, ob als einen Zustand der Vollkommenheit oder der Roheit. Je nachdem ist dann das „Naturrecht" ein Nachklang des einmal Vorhandenen oder ein Sieg der Vernunft über die (neben der Vernunft) von Haus aus im Menschen waltenden rohen Triebe. Grotius' Begriff vom Naturrecht steht deutlich im Zusammenhang mit der reformierten Lehre. Von dorther (vgl. Danäus) stammt die Anschauung, daß alles, was Gemeinschaft unter den Menschen stiftet, auch etwas Wertvolles ist.
10) de iure belli ac pacis S. 288.

auch das Zinsgeschäft dient der Herstellung der Gemeinschaft. Mit der christlichen Sittlichkeit der Bergpredigt hat er sich allerdings dabei nur höchst oberflächlich auseinandergesetzt. Er gesteht zu, daß das Evangelium mehr verlange als das Naturrecht[1]; aber er behilft sich dann teils mit der katholischen Unterscheidung von Gebot und Rat[2], teils deutet er die Worte der Bergpredigt in geradezu geschmackloser Weise um[3]. — Ernsthafter ist er in seinen annotationes in N.T. zu Luk. 6, 35 auf diesen Punkt eingegangen. Auch da stellt er zunächst wiederum fest, daß das Zinsnehmen als Vergütung für den dem Verleiher entstandenen Schaden berechtigt sei. Aber er schränkt diesmal doch die Befugnis, Zins zu erheben, auf solche Verträge ein, wo der Geldleiher mittelst der geborgten Summe einen Gewinn zu erlangen sucht[4]. Dem Armen gegenüber gelte für den Christen das Gebot, auch ohne Zins zu leihen[5], und selbst beim erlaubten Zinsnehmen sei es nach christlichen Grundsätzen ratsam, diesseits der im Gesetz gezogenen Grenze zu bleiben[6]. Tatsächlich lenkt also Grotius jetzt auf den Standpunkt zurück, den die reformierten Lehrer seit Viret und Danäus vertraten[7]. Er hat nur nicht den ganzen Mut, wie sie das in der Bergpredigt Geforderte als allgemeine Pflicht zu verkündigen.

Viel gründlicher hat Salmasius die Frage behandelt. Sein schwer gelehrtes Buch geht, wenn man dessen Beweisführung nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet, von der Tatsache aus, daß der Lombardier für das Wirtschaftsleben schlechthin unentbehrlich sei. Es brauche ihn nicht bloß der an der Grenze des Versinkens Stehende, der nur mit dieser Hilfe sich immer wieder halten könne; die Abschaffung des Lombardiers würde gerade solche Leute

1) Ebenda S. 26.

2) Ebenda Prolegomena: pro certo habeas in illa sanctissima lege maiorem nobis sanctimoniam praecipi quam solum per se ius naturae exigat. neque tamen omisi notare, si qua sunt quae nobis commendantur magis quam praecipiiutur, ut a praeceptis declinare sciamus nefas et poenae obnoxium, ad summa quaeque contendere generosi esse consilii et sua non carituri mercede.

3) Anders kann man es doch nicht wohl nennen, wenn Grotius ebenda S. 35 auseinandersetzt, Rock und Mantel seien genannt als Beispiele für leicht ersetzbare Dinge oder die zwei Meilen seien ein etwas ausgedehnter Spaziergang.

4) Ann. in N. T. ed. nova 1745 S. 771 sed haec cautio ad eos qui quaestus maioris faciendi causa pecunia aliena utuntur non pertinet.

5) Ebenda S. 771 at caritatis regula plus exigit; nam si egenti danda est pecunia mutua nulla spe compensationis, sane danda etiam est sine usura, quum alioqui non beneficium sit futurum sed veneficium potius S. 772 etiam intra hanc aequitatis mensuram non exercendum foenus in egentes aut eos quos credibile sit foenore in egestatem prolapsos.

6) Ebenda S. 772 pii meminerint, saepe citra id quod leges permittunt consistendum. ad multa enim leges connivent, quia corrupti mores remedium non ferunt.

7) Er bezeugt sogar dem Standpunkt derer seine Achtung, die eine völlige Abschaffung des Zinsnehmens wünschten, ebenda S. 768 illud primum praefabor probare me eorum pietatem, qui totum hoc lucrandi genus sublatum vellent e rebus humanis.

rettungslos einem um so schlimmeren Wucher in die Hände liefern [1]). Aber auch der wohlgestellte Kaufmann habe den Lombardier nötig; denn nur vermöge des von dort her ihm gewährten Geldes könne er den günstigen Augenblick ergreifen, um seine Waren möglichst billig einzukaufen [2]). Ja, das ganze Land ziehe aus dieser Einrichtung Vorteil. Salmasius glaubt die starke Verschuldung des französischen Bauernstandes eben darauf zurückführen zu müssen, daß dort der holländische Lombardier fehle [3]).

Jedoch der bloße Nachweis der Unentbehrlichkeit genügt auch Salmasius nicht, um das Recht des Zinsnehmens zu behaupten. Er sucht nach einer sittlichen Begründung aus den letzten unmittelbar einleuchtenden Begriffen des Sittlichen heraus. Dazu bahnt er sich den Weg durch eine eingehende Zergliederung des „Naturrechts". Sie gehört zum Klarsten, was im 17. Jahrhundert über diesen Begriff geschrieben worden ist. Salmasius unterscheidet das Naturrecht im wahren Sinn von dem uneigentlich sogenannten, in der Urzeit, in den Anfängen der Menschheit herrschenden Zustand. Das wirkliche Naturrecht ist diejenige Ordnung, die im Lauf der Geschichte auf Grund der Vernunft, d. h. der Einsicht in die Notwendigkeit der Gemeinschaft, unter den Menschen geschaffen worden ist. Im Urstand waltet nicht bloß, ja nicht einmal vorwiegend die Vernunft, sondern die wilden tierischen Triebe. Das „Recht", das dort gilt, ist das des Eigennutzes. Erst der Wille, eine Gemeinschaft zu begründen und zwar nicht bloß mit den Angehörigen des eigenen Volks, sondern mit den Menschen überhaupt, erzeugt das wirkliche, das vernünftige „Naturrecht" [4]). Gemeinschaft setzt aber, wie Salmasius, eine von Luther eingeschärfte Wahrheit aufnehmend, betont, immer die Ungleichheit der Menschen voraus [5]).

---

1) de usuris (1638) S. 14.
2) Ebenda S. 223.
3) Ebenda S. 670: In Gallia nostra si idem mos obtineret, melius ageretur cum rusticis et artificibus inopibus, qui a tributorum exactoribus appellati, ubi solvendo non sunt, supellectili omni statim divendito idque vilissimo pretio, lectis etiam in quibus cubant excutiuntur. quae postea magno utpote ad vitam necessaria emere iterum coacti paulo post iterum minimo addici pro tributi solutione vident, donec tandem ad ultimas egestatis metas, numquam in posterum emersuri compellantur.
4) Ebenda S. 259: duplex igitur ius naturale. unum hominis rudis adhuc et impoliti, rerumque et artium omnium imperiti sibique viventis, quales primis saeculis multis orbis partibus extitisse verisimile est et nunc etiam extare verum est. alterum politi et perfecti et ad societatem non solum cum civibus suis, sed etiam cum omnibus hominibus, intelligentia et usu facti ac ratione sua utentis. Hoc ius gentium iuris consulti indigitarunt . . . Primum illud ius naturale dicere liceat, non quod perfectius, nam minus longe perfectum, sed quod ordine prius, istud vero secundum. primum a secundo differt, ut infantia a virili aetate.
5) Ebenda S. 527: natura non magis varios hominum vultus creavit, quam animos. si hos omnium omnino pares ac paria cupientes, aeque exertos et recta ac pulcra capessentes produceret, nullo modo consisteret hominum societas; vgl. auch seine Bekämpfung des Glaubens an einen Kommunismus im Urstand

Deshalb muß die „Billigkeit" ihr gegenseitiges Verhältnis regeln. So sind societas und aequitas die beiden Grundbegriffe, auf denen das Naturrecht beruht [1]).

An diesem Maßstab mißt Salmasius nun die Frage des Zinsnehmens. Als Erstes stellt er wie seine Vorgänger fest, daß der Geldverkehr nicht anders als der Güterverkehr der Förderung der Gemeinschaft unter den Menschen, d. h. der gegenseitigen Unterstützung dient. Geld ist, so begründet er es näher, nicht nur Tauschmittel, sondern Ware [2]) wie irgend ein anderes Ding und wer dem andern ein Darlehen gibt, erweist ihm unter allen Umständen eine Wohltat, selbst wenn er es ihm nur zu den höchsten Zinsen ablieẞe [3]). Es ist nicht einzusehen — übrigens eine Frage, die Salmasius nicht als Erster aufwirft —, worin sich die Vermietung einer Geldsumme von der eines Hauses oder eines Grundstücks unterscheiden sollte [4]). Auch der Zins, d. h. die Forderung, daß nicht bloß die entliehene Summe selbst, sondern noch etwas darüber hinaus zurückgegeben werden müsse, hat seine innere Berechtigung. Sittlich gewertet ist der Zins nichts anderes als der Dank für die erwiesene Wohltat [5]). Und es entspricht nur dem richtig verstandenen Grundsatz der aequitas, wenn dieser Dank sich in einer geldlichen Leistung ausdrückt. Denn das genaue Verhältnis zwischen dem Empfangenen und dem Wiedererstatteten wird erst dadurch hergestellt, daß der Empfänger den Vorsprung ausgleicht, den der andere als der Geber durch sein Zuvorkommen gewonnen hat [6]). Und dies geschieht eben durch das Mehr des Zinses. Wird darum jeder billig Denkende bei der Wiedergabe des Entliehenen von selbst ein Stück zulegen, so handelt auch das Gesetz nicht unrichtig, indem es durch die Zinsfestsetzung die Menschen zur dankbaren Gesinnung erzieht [7]).

S. 266 f. Ego vero ne tunc quidem mutuandi morem abfuisse mihi persuaserim, nam et illis temporibus aevi rudioris et innocentioris non omnes homines pari ingenii filo et indole naturam creasse plus quam verisimile est. alii tunc quoque nascebantur qui avidi essent et parci, alii prodigi qui nec in futurum possent consulere.

1) Ebenda S. 268.

2) Ebenda S. 526 (das Geld ist dazu da) non solum ut permutetur cum aliis mercibus, sed et aliarum mercium more ipse cum semetipso invicem. immo et mutuo quoque detur cum usura, sine usura, quemadmodum et aliae pleraeque res solent.

3) Ebenda S. 601: foenerator, quamvis vel gravissimas stipuletur usuras, iuvat tamen eum, qui solvere eas repromittit.

4) Ebenda S. 193.

5) Ebenda S. 270 (die usura ist) merces pro usu rei mutuaticiae ex pactione praestanda, quae successit in locum eius gratiae voluntariae, quam olim referre homines consueverant, cum vitio ingratitudinis nondum laborarent.

6) Ebenda S. 276 par pro pari relata gratia non est gratia, nisi exuperet ac redundet prioremque in beneficio dando hoc saltem quia posterior est exaequare nitatur . . . nam qui beneficus esse incipit, plus eo ipso fecit quum qui accipit etiam si ille paria facit, dum rependit.

7) Ebenda S. 268 (man mußte dazu fortschreiten) quia pauci reperiebantur qui cum ingratis esse liceret, grati esse mallent.

Mit dem rein menschlich Sittlichen steht also das Zinsnehmen im besten Einklang. Widerstreitet es aber nicht der christlichen Sittlichkeit? Salmasius begegnet diesem Einwand zunächst durch die Behauptung, daß Christus nirgends ausdrücklich den Zins verboten, wie er ja überhaupt nichts an den Weltformen hätte ändern wollen. Die in Betracht kommenden Stellen der Bergpredigt besagten nur, daß beim Geldleihen die Erwägung keine Rolle spielen dürfe, ob der Betreffende imstande oder willens sei, das Geliehene wieder zurückzuzahlen [1]). An sich ist also das Zinsnehmen dadurch nicht ausgeschlossen; immerhin doch die Forderung erhoben, daß ein Christ auf die Sicherheit seines Geldes müsse verzichten können. Ist das aber wirklich durchführbar? Ohne Umstände räumt Salmasius ein, daß die christliche Liebe die höchste Form der Gemeinschaft darstelle [2]); aber die Folgerung daraus zu ziehen, lehnt er ab. Wie Grotius fällt auch er bei dieser entscheidenden Frage wieder auf den katholischen Standpunkt zurück. Gewiß, nach der Bergpredigt zu handeln ist sehr edel; aber nicht jeder ist imstande, das Höchste zu verwirklichen [3]). Es gibt Stufen unter den Menschen, auch in sittlicher Hinsicht; nur für die „Geistigen", für die „Vollkommenen" ist jenes „Uebergebot" bestimmt [4]). Aber, — man meint hier bereits Mandeville zu hören —, es wäre nicht einmal gut, wenn die Welt aus lauter solchen Vollkommenen bestünde. Daran würde nicht bloß Handel und Wandel, sondern die Welt selbst zugrunde gehen [5]). Vom Durchschnittsmenschen kann man nur fordern, daß er das über die gesetzliche Grenze hinausgehende Zinsnehmen und die Ausbeutung des Nebenmenschen vermeidet. Jedoch dies fordert Salmasius dann ganz ernsthaft. Man darf es unterstreichen, daß auch er, der fortschrittlich Gesinnte, die Ausbildung des Zinsnehmens zur Kunst, das förmliche kapitalistische Streben, als etwas Unsittliches verwirft [6]). Andrerseits tröstet er den Christen wieder damit, daß doch auch innerhalb von Zinsverträgen sich reichlich Gelegenheit finde, die christliche Liebe zu betätigen [7]). Dafür

1) Ebenda S. 618 ff., insbesondere die Zusammenfassung S. 623: facite ergo plus quam peccatores solent, qui nolunt cuiquam mutuum dare nisi ea spe ut recipiunt τὰ ἴσα. vos aequo animo ad mutuum dandum cuique accedite, etiam citra spem sortis recuperandae.

2) Ebenda S. 596 plenitudo igitur legis in societate humana conservanda hoc est in dilectione proximi consistit. Diliges proximum tuum sicut te ipsum.

3) Ebenda S. 662 ita nec ad altiores virtutes aspirare possunt omnes qui ad eas invitari videntur. deberet quidem id fieri, verum non quaerimus iam quid debeat, sed quid possit.

4) Ebenda S. 643 hic est perfectus vitae Christianae status. haec spiritualium sive πνευματικῶν vita, ex Christi praecepto agenda.

5) Ebenda S. 644 qui (sc. mundus) si ex solis sapientibus constaret, vix consisteret.

6) Ebenda S. 547 possumus similiter dicere, rem foenebrem non esse damnandam sed artem ... si ars fiat, quae nihil aliud nisi quaestum suum respiciat eumque immodicum nec se legibus coërcendam permittat, tum exitialis et perniciosa evadet.

7) Ebenda S. 673 in hoc postremo et infimo gradu etiam caritas multis modis potest elucere, si libenter des, si sine pignoribus, si expectes dum debitori

meint er freilich von ihm mindestens das Zugeständnis erlangen zu können, daß Zinsfordern jedenfalls keine Sünde sei. Denn, so dreht er nun mit höchst anfechtbarer Wendung die Sache: wer selbst Zins gebe, wie dies der Christ doch immer aus freien Stücken tue, der könne auch nichts dawider haben, wenn einer von einem Leistungsfähigen Zins fordere [1]).

Es bedarf kaum einer besonderen Hervorhebung, in welchem Maße Salmasius von seinen theologischen Vorgängern abhängig ist. Selbst sein Lieblingsgedanke, die Auffassung des Zinses als eines gesetzlich festgelegten Dankes ist bei Viret bereits angedeutet. Nur freilich gerade der Punkt, den die Vertreter der Kirche als den Herzpunkt betrachteten, die unterschiedliche Behandlung des Armen und des Vermögenden, ist bei ihm abgeschwächt oder ausgebrochen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß bei den Theologen die Lehre des Salmasius einstimmigen Widerspruch erfuhr. Cloppenburg, den er in der Vorrede so hoch gepriesen hatte und von dem er entscheidende Anregungen empfangen haben wollte, verwahrte sich in einem, durch amtlichen Auftrag der Synode von Holland in seinem Gewicht noch verstärkten Traktat dagegen, als ob er mit dem Buch einverstanden wäre. Nicht minder scharf haben Voëtius und Thysius [2]) sich gegen den „Schildhalter der Lombardiere" gewendet. Sie wiederholen ihm gegenüber die alte reformierte Lehre; aber so daß sie nun die Bedingungen, unter denen das Zinsnehmen allein gestattet sei, mit nachdrücklicher Schärfe herauskehren. Voëtius [3]) faßt sie in vier Punkte zusammen: 1. muß der Schuldner im Besitz von Vermögen und imstande sein, überhaupt Zins zu bezahlen, 2. muß der Zins mäßig gehalten sein, damit er den Schuldner nicht erdrückt, 3. darf der Zins nicht allzu peinlich und nicht zur Unzeit eingefordert werden, 4. muß die Absicht, den andern zu fördern, beim Geldleiher maßgebend sein. Daher beharren sie im Gegensatz zu Salmasius auf ihrem Urteil über den Lombardier und fordern erneut kirchliche und staatliche Einrichtungen, etwa in der Form von montes pietatis, die geeignet wären, die zweifelhaften Dienste des Lombardiers für die Armen zu ersetzen.

Noch viel weiter schien man, einen Augenblick wenigstens, in England gehen zu wollen. Dort verbot Eduard VI. im Jahr 1551 auf 1552 [4]) kurzerhand alles Zinsnehmen. Der Erlaß des Gesetzes war ohne Zweifel das Werk

---

tuo commodum sit solvere, si non acerbe appelles, si datum hoc beneficium quasi inopi et egenti non exprobres.

1) Ebenda S. 643 si qui potest tenetur crediti usuram praestare, an male facit qui ab eo qui potest eam exigit? Immo certum est eum recte facere. nollet enim sanctus et spiritalis, qui usuram solvit, eam ultro proximo suo pendere, si sciret eum in accipiendo peccare.

2) de usuris et foenore. Traiecti ad Rhenum 1658.

3) sel. disp. theol. IV 558 ff.

4) 5 auf 6 Edward VI c. 20 (Statutes of the realm IV 1, 155).

der ihn beratenden eifrigen Reformpartei. Denn ganz in diesem Sinn hat namentlich Latimer sich immer ausgesprochen [1]).

Ob freilich der Erlaß überhaupt in Wirkung getreten ist und welcher Art die Wirkung war, ist schwer zu sagen. Wenn man der Einleitung von Elisabeths Gesetz glauben darf [2]), so wäre unter ihm der Wucher nur noch schlimmer geworden. Jedenfalls stellte Elisabeth im Jahr 1571 [3]) die Verfügung ihres Vaters wieder her, der 1545 (37 Henry VIII c. 9) unter Aufhebung aller früheren Bestimmungen den Zinsfuß auf 10 % festgesetzt hatte. Diese Linie wurde dann auch in der Folgezeit innegehalten: Jakob I (21 James I c. 17) drückte den Zinsfuß weiterhin auf 8 % und Karl II (12 Charles II c. 13) auf 6 % herab.

Elisabeth bemühte sich jedoch, das Bescheidenere, das sie erstrebte, mit allen Mitteln zu erzwingen. Ihr Gesetz kündigte sofort an, daß die Uebertreter außer den staatlichen auch kirchliche Strafen zu gewärtigen hätten. Die entsprechenden Bestimmungen folgten auf dem Fuß nach. In den canones von 1571 werden die usurarii mit unter den anstößigen Personen aufgeführt, die die churchwardens zunächst brüderlich zu ermahnen und bei den Visitationen der Bischöfe und Archidiakone diesen anzuzeigen hätten [4]). Ebenso nennen die canones von 1597 innerhalb der Verfügung, daß eine Exkommunikation immer durch den Geistlichen (Erzbischof, Bischof, Dekan, Archidiakon oder Präbendar) persönlich ausgesprochen werden müsse, den Wucherer mit als einen, der dadurch betroffen werden könnte [5]). Und noch einmal in den canones von 1603 begegnet der Wucherer in der Liste der durch die churchwardens anzuzeigenden und nötigenfalls auszuschließenden Personen [6]).

Aber wie überall entspann sich auch an dieser Stelle ein Kampf zwischen der Staatskirche und den weiterdrängenden Puritanern. Es gab wohl einzelne unter diesen, die sich dem Gang der Dinge anpaßten. Am auffälligsten Grindal, der wohl eben dieser Biegsamkeit seine glänzende kirchliche Laufbahn (zuerst Bischof von London, dann Erzbischof von York, zuletzt E. B. von Canterbury † 1583) mit verdankte. Vor Elisabeths Gesetz hatte er als Erzbischof von York in seiner Anweisung an die churchwardens unter Wucherern noch verstanden wissen wollen „alle diejenigen, die Geld, Korn, Waren oder

---

1) Works I 303 (der gute Wucher besteht darin, Gott zu leihen), I 410 usury is wicked for God, be it small or great I 279 (sermon preached before Edward VI 1550, d. h. vor dem Erlaß des Gesetzes) I here there be usurers in England, that will take forty in the hundred, but I hear of no promoters to put them up II 40 (Predigt in Lincolnshire 1552) all they that live of usury, they have their gains by the devil.

2) Immerhin vergegenwärtige man sich die eben angeführte Stelle aus Latimer, wonach vor Eduards Gesetz die Wucherer bis zu 40% nahmen.

3) 13 Elizabeth c. 8 (Statutes of the realm IV 1, 542).

4) Edw. Cardwell, Synodalia. A collection of articles of religion, canons and proceedings of convocations in the province of Canterbury. Oxford 1842. I 124, 8 ff.

5) Ebenda I 155, 16 ff.

6) Ebenda I 226 can. 109.

andere Dinge ausleihen und dabei Gewinn nehmen über das hinaus, was sie geliehen haben" [1]). Dagegen in seiner späteren Verfügung für Canterbury heißen Wucherer nur noch die, die sich gegen das Gesetz der Königin vergehen [2]).

Jedoch die Mehrzahl der Puritaner stand nicht nur treu zu ihren Grundsätzen, sondern war eher geneigt, sie gegenüber dem festländischen Calvinismus noch zu verschärfen. Deutlich sieht man unter ihnen zwei Strömungen sich entwickeln. Der eine Teil beschränkt sich darauf, der Veräußerlichung der Sache in dem staatlichen Gesetz die feineren calvinischen Begriffe gegenüberzustellen. Der Hauptsitz dieser Richtung war Cambridge, wo Perkins † 1602 [3]) und sein später nach Holland übergesiedelter Schüler Amesius [4]) die nun bereits festgewordene Lehre des Calvinismus ohne wesentliche Abänderung vortragen: Zinsnehmen bloß erlaubt gegenüber jemand, der das Geld für eine gewinnbringende Unternehmung benützen will, und dann gerechtfertig als Gewinnbeteiligung und schuldiger Dank des Entleihenden; aber unerlaubt gegenüber dem Armen und auch dem Vermögenden gegenüber eingeschränkt durch die Rücksicht auf dessen Leistungsfähigkeit und Erfolg: bei unverschuldetem Unglück des Geldleihers darf nicht nur kein Zins gefordert, sondern muß unter Umständen sogar auf die Rückzahlung des Kapitals verzichtet werden.

Aber das für England bezeichnende ist, daß der Gegensatz zur Staatskirche hier auch eine Richtung hervortrieb, die noch über Calvin hinaus auf die strengeren Anschauungen Luthers zurückgriff. Ihr Wunschziel war und blieb das Gesetz Eduards VI, die völlige Abschaffung des Zinses. Der einflußreichste Vertreter dieses Standpunkts war der auch innerhalb der Staatskirche hochangesehene Jewel, der Bischof von Salisbury († 1571). Ausgehend von Luthers Begriffsbestimmung des Wuchers [5]) erklärt Jewel alles Zinsnehmen für Diebstahl und Teufelswerk. Er meint dies schon aus dem Wort

---

1) Works p. 143 art. 22 usurers that is to say all those that lend money corn ware or other thing and receive gain therefore over and above that which they lent. — Man bemerke, daß dies wörtlich genau Luthers Begriffsbestimmung des Wuchers ist, vgl. WA VI 48, 24 ff. und dazu Holl, Ges. Aufsätze I S. 236.

2) Works p. 172 n. 53 (die churchwardens sollen darauf achten) whether there be any in your parish that hath or doth offend contrary to the statute made in thirty-seventh year of the reign of king Henry the Eighth for reformation of usury and revived by an act made in the thirteenth year of the reign of the Queens Majesty what be the names of such offenders and what is the manner of their usury.

3) Armilla aurea S. 62 ff. Explicatio decalogi S. 905 ff. (Opera omnia Genevae 1611).

4) De conscientia et eius iure. Amstelodami 1654. S. 402 ff.

5) Ueber 1. Thess. 4, 6 Works II 851 usury is a kind of lending of money or corn or oil or wine or of any other thing, wherein upon covenant and bargain we receive again the whole principal which we delivered and somewhat more for the use and occupying of the same; vgl. A. 1 bei Grindal. Daß Jewel Luther vom eigenen Lesen her kannte, geht auch sonst aus seinen Schriften hervor.

interest begründen zu können. Denn interesse heiße nach seinem ursprünglichen lateinischen Sinn: das, woran man Anteil hat, was einem gehört, d. h. das Eigentum. Es könne sich darum nie auf weiteres erstrecken als auf das wirkliche Eigentum. Was darüber hinaus beansprucht werde — also der Zins —, sei widerrechtliche Aneignung [1]). Scharfsinnig schlägt er dann die einzelnen Gründe zurück, die zugunsten des Zinsnehmens vorgebracht werden: die Behauptung, daß durch das verzinsliche Darlehen dem Armen doch immer eine gewisse Hilfe gewährt werde — eine schöne Hilfe, wenn man für einen Augenblick den Strick lockert, um ihn nachher desto fester anzuziehen [2]). Oder die andere, daß das Zinsgeschäft, sofern es den Verkehr hebe, dem ganzen Land zu gut komme — umgekehrt! wer nur um Zins Geld erhält, schlägt den Zins auf den Preis der Ware drauf und schädigt damit das ganze Land, insbesondere aber die arme Bevölkerung [3]). Es ist auch eitel Torheit, wenn man glaubt, das Uebel durch Festsetzung eines „gerechten" Zinses einschränken zu können. Denn was ein „gerechter" Zins sein soll, ist niemals auszumachen [4]). Selbst die durch Calvin beseitigte Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes nimmt er seinen Standpunkt zu lieb wieder auf [5]). Die einzige Ausnahme, die er verstattet, ist die auch von Luther zugelassene, das „Notwücherlein für die Witwen und Waisen". Doch nimmt er dabei eine Abänderung vor, durch die er Luthers Standpunkt folgerichtiger, als dieser selbst es vermocht hatte, zur Durchführung bringt. Er erlaubt nämlich selbst in diesem Fall das Zinsnehmen bloß in der Form, daß das Geld einem tüchtigen und christlich gesinnten Geschäftsmann übergeben würde, der es dann wie sein eigenes umtreiben müßte. So wäre das von Luther nicht erledigte Bedenken überwunden, daß die Witwen und Waisen ihre Zinsen „ohne Arbeit und Gefahr" einstrichen. Denn bei solcher Anordnung wäre erstens Arbeit da, die nur jener Vertrauensmann stellvertretend leistete. Aber auch die Gefahr würde von den Geldgebern (d. h. den Witwen und Waisen) mitgetragen. Denn Jewel betrachtet es als selbstverständlich, daß der Geschäftsmann, wenn er etwa schuldlos das Kapital verlöre, nicht verpflichtet wäre, es zurückzubezahlen [6]). Für diese Anschauungen tritt Jewel mit dem ganzen Nachdruck der Kirchenzucht ein. Er droht am Schluß seiner Predigt, daß er die Zuwiderhandelnden öffentlich im Gottesdienst nennen und sie aus der Gemeinde ausstoßen werde [7]).

So schroff dieser Standpunkt war, es fehlte Jewel doch nicht an Gesinnungsgenossen und Nachfolgern. Mit ihm geht noch eine Reihe von andern, gleichfalls bedeutenden Persönlichkeiten: Pilkington († 1576 als Bischof von Dur-

1) Ebenda S. 853.
2) Ebenda S. 856.
3) Ebenda S. 857 und in der nachgelassenen Abhandlung S. 1294.
4) Ebenda S. 1295.
5) Ebenda S. 1295 f.
6) Ebenda S. 858.
7) Ebenda S. 861 If otherwise they continue therein, I will open their shame and denounce excommunication against them and publish their names in this place before you all.

ham)[1], Sandys († 1588 als Erzbischof von York)[2] und namentlich der auch auf dem Festland vielbeachtete Lancelot Andrews († 1626 als Bischof von Chichester)[3].

Immerhin behielt daneben auch die calvinische Lehre andauernd ihre Vertreter. Noch R. Baxter trägt sie in wesentlicher Uebereinstimmung mit Perkins und Amesius vor[4].

Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hat also der Calvinismus seine strengen Grundsätze über das Zinsnehmen festgehalten. Voëtius hat nicht unrecht, wenn er sich auf die einmütige Haltung aller reformierten Kirchen in diesem Punkte beruft[5]. Erst wie teils die Verwilderung in den großen Kriegen des 17. Jahrhunderts, teils der mächtige Aufschwung des Geschäftslebens auch dem Calvinismus die Aufrechterhaltung seiner Kirchenzucht unmöglich machte, ist auch dieses Stück der alten Strenge bei ihm zergangen. Und ein fast tragisches Schicksal hat es dann gefügt, daß gerade er, der entschlossene Gegner des kapitalistischen Strebens, vermöge der Eigenschaften, die er seinen Gliedern innerhalb ihrer bürgerlichen Tätigkeit anerzog, — der Ordnungsliebe, Pflichttreue, Selbstzucht, Sparsamkeit, Entsagungsfähigkeit — wenigstens in England und Amerika zum vornehmsten Träger des kapitalistischen Geistes wurde[6].

---

1) Kommentar zu Haggai S. 440.

2) Works S. 50, this canker hath corrupted all England . . . Repress it by law S. 202 f. (über Luk. 6, 35) so that there over-payments, the usury, which hath spoiled and eaten up many, the canker of the commonwealth, is utterly forbidden to man and abhorred by God. S. 203 whatsoever thou receivest upon condition or by what means soever thou receivest more than was lent, thou art an usurer towards thy brother. — Lehrreich ist auch, daß Sandys im Jahr 1585 (!) an den Lord treasurer schrieb against usury, which was at an excessive rate at York.

3) Die Werke dieses Mannes, mit dem sich Voëtius und Thysius auseinandersetzen, sind mir hier leider nicht zugänglich.

4) Theologische Politik, Zweiter Teil, S. 66 ff. Basel 1697. (Die englische Ausgabe ist in Berlin nicht vorhanden.)

5) de trapezitis. Anhang von 1666, sel. disp. theol. IV 580, communis consensus ac praxis ecclesiarum reformatarum, nominatim in Belgio, a communione eucharistiae et ecclesiae eos arcet et excludit.

6) Ich brauche wohl nicht besonders hervorzuheben, daß ich damit dem berühmten Satz M. Webers zustimmen will. Allerdings unter gewissen Einschränkungen, die vielleicht auch M. Weber anerkennen würde. An und für sich brauchte auch der auf den Widerstand gegen die Geldwirtschaft verzichtende Calvinismus nicht notwendig sofort den im eigentlichsten Sinn „kapitalistischen" Geist hervorbringen. Denn das, was dessen Vollendung ausmacht, daß das aufgesparte Geld unmittelbar wieder im Geschäft angelegt wird, ergab sich weder geschichtlich noch sachlich ohne weiteres aus jenem Verzicht. Der alte Calvinismus wußte für das Ueberschüssige eine andere Verwendung — in der Wohltätigkeit. Vgl. die Auslegung des 8. Gebots im Großen Westminsterkatechismus, die das was der alte Calvinismus vereinigen wollte, am besten zusammenfaßt, S. 79 Niemeyer veritas fidelitas iustitiaque in contractibus ac hominum inter se commerciis, suum cuique tribuere, restitutio bonorum si quae iniuste ab iis ad quos iure spectant detineantur, largitio ac mutuatio gra-

Hat der alte Calvinismus deshalb einer „Utopie" nachgejagt? Es ist einzuräumen, daß er seinen Gliedern ein schwer zu erreichendes Ziel steckte. Die unterschiedliche Behandlung der einzelnen Geldbedürftigen war, sobald die Verhältnisse größer wurden, schon für einen Privatmann und vollends innerhalb eines Geschäftsbetriebs kaum durchführbar. Und für öffentliche Einrichtungen, wie er sie zur Unterstützung der Bedrängten vorschlug, mangelte es dem damaligen Staat an genügendem Verständnis. Die Leihhäuser, die die Staaten eben um diese Zeit zu errichten anfingen, entsprachen nicht dem, was dem holländischen Calvinismus vorschwebte. Trotzdem wird man heute wohl Anstand nehmen, die gestellte Frage zu bejahen. Angesichts der Tatsache, daß die Erfolge des Sozialismus nur einem um so rücksichtsloseren Kapitalismus die Bahn freigemacht haben, ist es wohl an der Zeit, sich darüber zu besinnen, ob die fortschreitende Amerikanisierung als das wünschenswerte oder als das unabwendbare Ziel der Entwicklung gelten darf. Der Grundsatz, den der Calvinismus in seiner großen Zeit vertrat, daß dem größeren Erwerb eine um so größere Bereitwilligkeit zur Unterstützung des wirtschaftlich Schwachen entsprechen muß, enthält eine Wahrheit, die sowohl die christliche Kirche als die Menschheit nur zu ihrem eigenen Schaden mißachten.

---

tuita, prout res nostrae tulerint ac necessitates aliorum flagitaverint; iudiciorum nostrorum, voluntatum et affectionum circa res mundanas moderatio; providens cura studiumque ea quae nostrae naturae sustentandae necessaria sunt ac convenientia conditionique nostrae congruentia acquirendi, conservandi, adhibendi ac ordinandi, vitae genus licitum in eoque diligentia, frugalitas; actionum forensium ac fidei-iussionum nisi si forte necessariae fuerint evitatio aliorumque eius generis obligationum una cum conatu res et bona externa non minus aliorum quam nostra iustis quibusque licitisque mediis cum procurandi tum conservandi ac promovendi. — Nur da, wo das lebendige Gefühl für den Nebenmenschen dahinschwand, innerhalb des sich verhärtenden Puritanismus Englands und im Neuland Amerika, war jener Ausgang der unvermeidliche. Ist es zufällig, daß in keiner der Plattformen des Kongregationalismus der Punkt des Zinsnehmens berührt wird?

Geistesahnen des Johannes Acontius.

Von

Walther Köhler.

In der Vorrede zum Schlußbande seiner Kirchengeschichte bezeichnet Karl Müller selbst es als ein Neues seiner Darstellung, daß in ihr der Name Acontius begegnet. „Sein Name begegnet bisher wohl in keiner Kirchengeschichte; in der deutschen Literatur ist er so gut wie verschollen" (a. a. O. S. VIII). Und nun zogen sich die Gedanken dieses neu entdeckten seltsamen Mannes wie ein roter Faden durch K. Müllers Werk hindurch; man mag im Register das Nähere nachschlagen für den Beweis, daß die Stratagemata Satanae „zu den einflußreichsten Büchern der neueren Geistesgeschichte" gehören. Als ihr Wertvollstes bezeichnete K. Müller dieses (a. a. O. S. 126): „Dagegen will nun Acontius vor allem unterscheiden zwischen dem Wesen, dem grundlegenden und zugleich sicheren Bestand des Christentums, dem, was die Hl. Schrift selbst unzweideutig als heilsnotwendig bezeichnet oder was davon unmittelbar erfordert wird, und dem, was sie frei und unbestimmt läßt, und was daher Menschen nie sicher erklären können. Grundlegend sind immer nur wenige Wahrheiten, alle von praktischer Art und unmittelbarer Beziehung zu unserem Heil, geeignet, Glaube und Heiligung zu wecken und zu fördern, das Gegenteil von theoretischer Spekulation: der eine Gott, Christus als einziger Mittler des Heils, seine Menschwerdung und Auferstehung, die Taufe auf Vater und Sohn, und als notwendige Voraussetzung dafür das erbsündliche Verderben, das Weltgericht, die Erlösung durch Christi Tod, die Wirksamkeit des Hl. Geistes. Dagegen fallen nicht darunter alle die Lehren, die gerade die verschiedenen Bekenntnisse von einander scheiden, Abendmahl, Prädestination usw." Johannes Acontius wurde also gleichsam der Stammvater aller der Theologen und Philosophen, die vom „Wesen des Christentums" etwas zu sagen wußten, so gewiß im Laufe der Zeit der Gedankenkomplex sich Ausgestaltung und Umformung gefallen lassen mußte, vorab durch die Aufklärung und den deutschen Idealismus [1]). Aber dieser Stammvater erschien ein wenig als deus ex machina, und wo der Wesenskomplex in K. Müllers Gesichtskreis trat, wurde er

1) Vgl. H. Hoffmann: Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie (Harnack-Ehrung 1921, S. 353 ff.). Auf die Verbindungslinien mit Acontius geht H. nicht ein.

sofort mit Acontius verknüpft. Beides wird einer näheren Umgrenzung bedürfen. Acontius wird in einen größeren Zusammenhang gerückt werden müssen, und dann wird er mehr als Typ denn als Individuum erscheinen, jedes Auftauchen des Wesenskomplexes aber die Frage stellen, ob Acontius selbst oder die in ihm verkörperte typische Strömung zugrunde liegt. Wo ist dieser größere Zusammenhang zu suchen? Acontius selbst läßt sich nicht in die Karten gucken, seine Stratagemata sind in Zitaten äußerst sparsam [1]) und lassen speziell für die Frage nach dem Ursprunge des Wesenskomplexes völlig im Stich. Aber Acontius stand — darauf wies K. Müller nachträglich (a. a. O. S. VIII) hin — in Verbindung mit Sebastian Castellio, und mit diesem kommen wir einerseits auf Schweizerboden, anderseits in die humanistisch-moralistische Strömung hinein. Und hier finden wir in der Tat Geistesahnen des Acontius. Ich wage nicht zu sagen, daß es die einzigen sind, aber die wichtigsten dürften es sein. Was jedoch H. Hoffmann für die Aufklärungstheologie feststellt: „man ist zu der Problemstellung nicht durch eine unbefangene Versenkung in die Eigenart des Christentums gekommen, sondern durch ein praktisches Bedürfnis" gilt auch für das 16. Jahrhundert. Das praktische Bedürfnis zeitigte der Abendmahlsstreit. In ihm hat der Wesenskomplex eine (die?) Hauptwurzel. Das schließt natürlich nicht aus, daß dem praktischen Bedürfnis theoretische Erwägungen voraufgingen, deren Wert aber erst bewußt wurde, als man sie nutzbringend verwenden konnte. Auch auf sie gilt es daher zu achten.

Ein hübscher Zufall will es, daß eine der ersten, in die angegebene Richtung weisende Aeußerung in Karl Müllers Heimatland weist: der aus Schwäbisch-Gmünd stammende Ludwig Sigwyn [2]) hat sie getan. Zwinglis „Commentarius de vera et falsa religione" hat ihn dem Zürcher Reformator nahe gebracht, er ist dann in den Abendmahlsstreit hineingezogen worden, hat aber sofort die Notwendigkeit eines Ausgleiches der Gegensätze empfunden und sich um die Einheit bemüht auf gemeinchristlicher Basis unter Zurückstellung der innerevangelischen Differenzen. Am 18. Dezember 1525 schrieb er einen „libellus paraeneticus ad fratrem quendam, quo Lutheranis et Carlstadianis in re sacramentaria pax suadetur, discordia dissuadetur". Wie der Titel andeutet, gewinnt Sigwyn den Frieden unter den Streitenden vom Begriff der communio aus; so heißt das Abendmahl, weil es die Eintracht darstellt. Wenn ich in Liebesgesinnung zum Abendmahl hinzutrete, dann „habe ich durch diese Tatsache nicht nur Christi Leib, sondern Christus selbst präsent", „spirituali et salvifica praesentia". „Dabei sollen wir bleiben, Christen sind wir und keine Lutheraner, Karlstadtianer,

1) Außer Zitaten aus den römischen Klassikern findet sich Luther zitiert, das Ceremoniale Romanum, non ita pridem Coloniae Agrippinae excusum, Thomas v. Aquino, und dialogi decem de historia et nuperrime totidem de Rhetorica nostrate lingua a Francisco Patritio, homine, ut audio, Dalmate conscripti.

2) Ueber ihn s. krit. Zwingliausgabe VIII, Nr. 377, die im Text verwertete Schrift befindet sich in der Simmlerschen Sammlung in Zürich.

Zwinglianer oder Oekolampadianer." Gewiß ist Luther ein „Gottesgeschenk", der „alleinige Elias", aber „er zwingt uns häufig seiner Meinung zu Willen zu sein", wir wollen aber nur durch Gottes Wort unterrichtet werden. Hier blickt deutlich durch: das evangelische Gemeinbewußtsein steht über den dogmatischen Unterschieden in der Abendmahlsfrage; es wird reguliert durch das Wort Gottes, während jene Menschenmeinungen sind. Gewiß konnte derartiges damals, als es noch keine evangelischen Bekenntnisschriften gab, mit ganz anderer Leichtigkeit ausgesprochen werden als später; wertvoll bleibt es darum doch. Es ließ einmal hineinschauen in die historisch bedingten Umstände evangelischer Bekenntnisbildung, und setzte ferner eine maßgebende Einheitsnorm über jene. Die war „wesentlich". Die Motivation ist bei Sigwyn eine religiöse: das Gemeinschaftsmahl verlangt Gemeinschaft. Aber die Gemeinschaft ist auf die Evangelischen beschränkt, deren Zerspaltung beklagenswert ist.

Galt es die Ueberwindung derselben in praktischem Zusammenschluß, so trat die religiöse Begründung in den Dienst politischer Notwendigkeit. Das ist bei den Straßburgern und bei Zwingli der Fall. „Consensio magnas res conficit", dieses Wort Capitos [1]) wird die Losung. Die erforderliche Geschlossenheit gegenüber den Katholiken verlangt die Union, und die Auffassung des Abendmahls, die das Sakramentale teils äußerst verdünnte, teils ganz ausschaltete, erleichtert die Ueberwindung des „Wortstreites über die Elemente der Welt" [2]). Aus der Abendmahlsdifferenz darf kein articulus fidei gemacht werden [3]), und „in zum Heile nicht notwendigen Dingen" muß Meinungsfreiheit gestattet sein [4]). Schon damals, 1525, taucht der Gedanke eines Religionsgespräches auf [5])! Die klare regula fidei wollen die Straßburger sogar „mordicus" festhalten, im übrigen „werden wir in der Freiheit bestehen, zu der uns Christus erlöset hat". Das Abendmahl gehört eben nicht zu den von Gott geoffenbarten Dogmen, was die Schrift „Mysterium" lassen will, darf man nicht zum Dogma machen. Aber „Christus, der der Weg und die Wahrheit ist, halten wir in der Frage der Eucharistie fest" [6]). Deutlich wird also hier von dem festen Bestand der Dogmen, der regula fidei, die Lehrdifferenz über das Abendmahl abgehoben und Christus ihr übergeordnet als sie überbrückend.

Ganz in diesem Straßburgischen Sinne schrieb Hartmut von Cronberg am 19. Februar 1526 an Bernhard Griebler [7]), die Quisquilien der Realpräsenz sind nebensächlich, wenn auch unbegreiflich, die Hauptsache ist der Glaube an

---

1) Krit. Zwingliausgabe VIII, S. 280.
2) Der Ausdruck im Schreiben der Straßburger Prediger an Luther vom 8. Okt. 1525 (Enders 5, Nr. 987), Elementa mundi = Col. 2, 8 ist natürlich mit Rücksicht auf die Abendmahlselemente gebraucht.
3) Krit. Zwingliausgabe VIII, S. 405.
4) Vogt: Bugenhagens Briefwechsel, S. 48 (Capito, 8. Okt. 1525).
5) Näheres bei Keim, Theol. Jahrbücher 14, 180 ff.
6) Capito an Osiander 18. Nov. 1525 (Scultetus: Annales decas I. p. 254).
7) Pressel: Anecdota Brentiana, p. 24 f.

die Tilgung der Schuld durch Christus. Auch Wilhelm Farel konzentrierte die Hauptsache auf den Glauben, das Uebrige beiseite schiebend. „Sive panis sit sive non, perseverabit Christi corpus et sanguis numquam effundendus neque infundendus“ [1]). Luther ist nicht unfehlbar; irrt er hier, so stürzt noch lange nicht seine ganze Lehre zusammen, auch Petrus hat nach all seinen Taten in Kraft des Geistes nicht gezögert, Paulus nachzugeben. Die Kirche geht nicht zugrunde, wenn man den impanatus deus aufgibt, ja, diese Lehre ist das Haupt des Antichrists, der nicht sterben wird, solange er dieses Haupt nicht verliert! Da wird also die Unwesentlichkeit unmittelbar zur Gottlosigkeit. Daß die Politik aber hinter diesen Gedankengängen steckte, verriet der Hinweis darauf, daß die Franzosen an dem dogmatischen Zwiespalt größten Anstoß nähmen — Zwingli stand damals, Jahresende 1525, in lebhafter Fühlung mit den französischen protestantisierenden Kreisen.

Auf schweizerischer Seite hat zuerst Oekolampad in seiner „billichen antwurt Joan. Oecolampadii auff D. Martin Luthers bericht des Sacraments halb“ im Spätsommer 1526 klar und deutlich die unwichtige Abendmahlsfrage von den Glaubensartikeln abgehoben. Angetönt hatte schon Zwingli das Problem in der „Antwurt Huldrych Zwinglis uiber den ungesandten sandbrief Johannes Fabers“, datiert vom 30. April 1526. Hier hieß es [2]): „Du wolltest ouch gern Luthern und mich übereinander hetzen. Er und ich werdend wol miteinander eins on din underkoufen. Und obglych etwas zwitrachts zwüschend uns wäre, mag doch dasselbig den glöubigen kein vorgricht bringen; dann sy wüssend, wem sy ggloubt habend, nit Luthern oder Zwinglin, sunder Christo Jesu, unserem herren. Dem sye eer und lob! Denn Luther und ich habend einen glouben uf in und in in.“ Der Christusglaube steht also über der zwischen dem Wittenberger und Zürcher obwaltenden Differenz; da Zwinglis Schrift im Angesicht der Badener Disputation verfaßt ist, die den schweizerischen Wormser Reichstag bedeutet, fehlt auch der politische Hintergrund nicht. Oekolampad hatten die Straßburger ausdrücklich im Sinne der kirchenpolitischen Konkordie bearbeitet [3]). Und so blaßt denn alsbald der „Wahn“ der Ansicht Luthers zu einem „Mißverstand“ ab, und die Hoffnung auf Ausgleich taucht auf. Der ganze Streit scheint nicht unheilbar, denn es handelt sich ja nicht um einen Artikel des Glaubens. Glaubensartikel sind Christi Himmelfahrt und Wiederkehr zum Gericht, im übrigen „hat man darum des Glaubens noch nicht so ganz verfehlet, ob einer schon das est oder hoc oder corpus nicht soeben trifft in der Auslegung“. Wenn man die Verheißung des Verdienstes des Leidens Jesu „wahrlich erkennt“, so hat man den Inhalt des Abendmahls getroffen. Dabei ist wertvoll, daß Oekolampad eine Einigung nicht nur mit den Lutheranern, sondern auch

1) Vogt a. a. O. S. 57, vgl. 51 ff. Herminjard I, Nr. 183, krit. Zwingliausgabe VIII, Nr. 380 (Sept./Okt. 1525).
2) Schuler-Schultheß 2, 2, 445.
3) Krit. Zwingliausgabe VIII, Nr. 502.

mit den Päpstlern erhofft; denn Christus ist „Fürst des Friedens". Damit überwindet er das zunächst noch festgehaltene taktische kirchenpolitische Moment und erhebt sich ganz auf religiöse Höhe. Der Wortstreit muß hinfallen, „sobald man die rechte Meinung ergriffen hätte", d. h. in der Sache einig ist. Und die bestimmt Oekolampad ganz allgemein dahin: die Sakramente müssen für Sakramente gehalten werden. Es darf aber in der ganzen Frage kein neuer Glaubensartikel aufgerichtet werden; das verstößt gegen „die christliche Freiheit". Offenbar hat die Erfahrung der Badener Disputation, an der er ja teilnahm, Oekolampad zu dem Gedanken gemeinchristlicher Einheit getrieben. Ein neues Abendmahlsdogma darf nicht geschmiedet werden, die dogmatischen Ansichten über das Nachtmahl besitzen keinen „dogmatischen" Wert. Konnte doch selbst der katholisch gesinnte Dr. Ludwig Bär von Basel angesichts jener Disputation sagen, wenn der Artikel vom Abendmahl „abgericht" (erledigt) sei, werde man sich über die übrigen Artikel schon vertragen [1]).

Die Badener Disputation einte nicht, sondern trennte; infolgedessen sucht man nicht mehr nach dogmatischen Wesentlichkeiten mit den Katholiken, wie Oekolampad es getan hatte. Um so dringender wird die Einigung mit den Lutheranern, und Bucer treibt seit 1526 mit aller Energie den Gedanken vor, die Abendmahlsdifferenz sei unwesentlich. In der vom 27. Juli 1526 datierten Vorrede zum vierten Bande seiner lateinischen Uebersetzung von Luthers Kirchenpostille schreibt er, die Kontroversen über das Abendmahl seien „mehr ein Verlust der Liebe als des Glaubens", quod fratres sint et non vulgares utrique Christi ministri, qui circa hanc (coenam) contendunt. Seine Antwort auf Luthers Brief an Herwagen, datiert vom 19. März 1527, bekannte sich ausdrücklich in den Grundfragen des Christentums zur Uebereinstimmung mit Luther: „In iis, in quibus religio Christi vere sita est, im Glauben an Christus und der Liebe gegen den Nächsten habe ich Luther immer als einen hervorragenden Diener Christi anerkannt." Freilich, seine Abendmahlslehre ist ex hominis ingenio nata. Die gemeinsamen Fundamentalwahrheiten präzisiert Bucer alsbald näher dahin: „gemeinsam anerkennen und lehren wir, daß wir alle Sünder sind, nichts Gutes von uns kommen kann, sondern Christi Verdienst und Werk unsere Gerechtigkeit und unser Heil ist. Ferner, daß unsere guten Werke insgesamt dem Nächsten durch die Liebe zugewiesen werden müssen, daß die Schrift endlich in allen Stücken wahr und Richtschnur sei, woselbst wir auch beiderseits Christi Abendmahlsworte als wahr und verehrenswert anerkennen." Also drei Hauptpunkte: die evangelische Heilslehre, die Nächstenliebe und die hl. Schrift als regula fidei. „Wer sich dazu bekennt, dieses lehrt und nicht durch seine Taten für das Gegenteil eintritt, warum sollten wir den nicht als Christen und treuen Diener des Evangeliums anerkennen, auch wenn er die eine oder andere oder selbst mehrere Schriftstellen nicht richtig versteht, da ja niemand nicht irgendwie einmal in der Schrifter-

1) eb. Nr. 496.

klärung faselt." Die drei Hauptpunkte reduzieren sich schließlich auf einen: Christus. „Ich behaupte, steht der Glaube an Christus fest, so kann man, wie an vielen anderen Stellen der Schrift, so auch bei den Worten des Abendmahls verschiedener Meinung sein, wenn man nur glaubt, daß Christus unser alleiniger Heiland ist und seine Worte wahr sind; keineswegs wird dann um der Meinungsverschiedenheit willen Christus als Lügner gelästert."

Auf der Berner Disputation 1528, dieser großen internationalen Revue der Evangelischen, gab Bucer diesen Gedanken die breiteste Oeffentlichkeit [1]. Bei der Disputation über die erste These betonte er dem Augustiner Konrad Träger gegenüber, daß der Abendmahlsspan gar nicht so wichtig sei; auch die alten Kirchenväter haben derartige Streitigkeiten gehabt, z. B. über den freien Willen, „darum verwirft sie aber niemand rechtsinnig, dieweil ihre endliche Meinung gewesen, die Ehre Gottes zu suchen." Die Abendmahlsdifferenz betrifft nicht „die Summe des Glaubens"; die ist „daß wir alle nichts sind und uns Gott durch Christum allein fromm und selig machen will". Ja, „solang Luther prediget, daß Christus unser einiger Heiland sei, wollen wir ihn für unsern Bruder halten und ihm diesen Irrtum vertragen. Wir weisen auf den einigen Christum", und alle die Parteinamen Lutherisch, Zwinglisch, Oekolampadisch stammen nicht von den Führern hüben und drüben, sondern vom „Widerpart" — sie sind, mit Acontius zu reden, ein stratagema Satanae. „Mag eine Kirche etliche Ort der Schrift anders verstehen als die andere, wie denn geschieht von diesem Spruch, das ist mein Leib, nicht allein zwischen der Kirche zu Wittenberg und der von Zürich, sondern auch viel anderen mehr, wo aber das Vertrauen auf den einigen Heiland Jesum gesetzt wird, da hat man das ewige Leben Joh. am 6. Kap." Als Bugenhagen in seiner „Confessio" 1528 so schroff wie möglich den Trennungsstrich zwischen Lutheranern und Zwinglianern zog, wagte Bucer im Zephanjakommentar vom September 1528 ein mutiges „Dennoch!" Die scheinbaren Gegner Luther, Oekolampad, Melanchthon, Capito, Zwingli besitzen schon darin einen Einheitspunkt, daß sie „eine herrliche Gabe, die Hl. Schrift und die göttlichen Aussprüche zu erklären" besitzen, „reiner und reichlicher als die Alten". Und hier sagt es nun Bucer ganz offen, daß die Streitigkeiten Satans List sind: Satan versucht alles, Disputationen zu erregen, dazu gehört auch die „mehr als zu viel bekannte" Kontroverse über die Abendmahlsworte. Gewiß soll man auch diese Worte des Heilandes sorgfältig erforschen, aber Bucer haßt „den Wahnsinn und die Raserei, sich gegenseitig zu zerfleischen und zu zerreißen, Brüder, die doch einen und denselben Christus vollgläubig (summa fide) predigen". Die Abendmahlsfrage betrifft ja doch nur „eine Stelle der Schrift, noch dazu eine äußere Zeremonie", sie „ist es nicht wert, daß ihretwegen so grausam Brüder gegen Brüder wüten und die Kirchen verderblich zerrissen werden. Unendlich gefährlicher irrt man bei den Stellen der Schrift, in denen uns Christus als alleiniger Gott

1) Das Folgende nach den gedruckten Disputationsakten.

und Erlöser gepredigt wird als bei den Abendmahlsworten. Ohne rechtes Verständnis und ohne Gebrauch der Eucharistie kann ich ein Sohn Gottes sein, nicht aber ohne Glauben an Christus als den einzigen Heiland." „Wirklich, wenn ewiges Leben hat, wer an Christus glaubt, ihn als seinen Heiland anerkennt .... warum soll den ein Mensch zurückweisen, weil er nicht in allen Punkten ihn gleich ihm anerkennt? ... Gewisse Leute — das zielte auf Luther — die jetzt in der Kirche das Reich der Heiligen, unklug zwar, wie ich glaube, zu erstreben scheinen, sehen darin freilich Satanslisten." Gerade umgekehrt aber dürfte in der Zerstörung der Konkordie Satanswerk liegen — also wiederum hüben und drüben die Stratagemata Satanae!

Kirchenpolitisch für das Unionswerk am wertvollsten ist Bucers „Dialogus", der am 31. August 1528 die Presse von Wolf Köpphel in Straßburg verließ: „Pro concordia in causa eucharistiae scripsi", sagte der Verfasser [1]). Hier war die Losung: „solcherlei Mishellung ist nie so hoch geachtet worden, daß sich Christen ihrenthalb gezweiet hätten", und es begegnet der tiefe Gedanke, daß wer bei der Gemeinde Christi bleiben will, trotz schwerer Irrtümer in ihr zu belassen ist; die Christlichkeit wird also überhaupt nicht mehr an dogmatische Hauptpunkte geknüpft (obwohl auch dieser Gedanke nicht fehlt, vgl. das Folgende), sondern an den individuellen Glaubenswillen. „Solange jemand die Warnung (Tit. 3, 10) duldet, bei der Gemeinde Christi zu bleiben begehret, suchet Gott, und ob damit schon schwere Irrtümer sich mit einmengen als bei den Galatern von Notwendigkeit der Beschneidung und andern Zeremonien, bei den Korinthern Zweifel an der Auferstehung, muß man die Irrigen nicht hinwerfen, sondern allen Fleiß verwenden, sie zu gewinnen, wie Paulus diesen getan hat. Also wenn schon gewiß wäre, daß wir des Sakraments halben irreten, dieweil wir doch Christo alles zugeben, durch ihn alles hoffen, wissen und bekennen, daß die Werke der Liebe allein gute Werke sind, glauben, daß alle Worte Gottes wahr sind ...", sind wir bereit, die Anhänger Luthers „für liebe Brüder zu haben, denn ihre vornehme Lehre noch auf Glauben zu Gott durch Christum und Liebe zum Nächsten gerichtet ist". „Sofern sie noch Christum als unsern einigen Erlöser bekennen und predigen, wollen wir sie als Brüder lieben und bevor halten." Denn „wir wollen in allen Sachen nur Christen sein".

Dem vorstürmenden Straßburger folgten die Freunde willig. Zwingli schrieb in der volkstümlichen und darum für ein größeres Publikum berechneten Ergänzung zur Amica Exegesis, der „freundlichen Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer": „Gedenk ouch, daß diser punkt (die Abendmahlsfrage) by den alten christen nie so groß geachtet ist, daß sy ie davon einen artikel in den glouben gesetzt habind" [2]). Wie er in der Antwort „über D. Martin Luters Buch, Bekentnuß genant" 1528 am Schlusse im Gegensatz zu dem von Luther erstmalig formulierten evangelischen Bekenntnis sagt,

1) An Ambrosius Blarer (Enders 6, Nr. 1362, Anm. 3).
2) Schuler-Schultheß 2, 2, 14.

hat er „an den zwölf stucken des christenlichen gloubens gnug und gloubt ouch die ungezwyflet“ [1]), (was ihn freilich nicht hindert, auch zu den neuen Bekenntnisstücken Luthers weitgehende Zustimmung auszusprechen). Der Konstanzer Ambrosius Blarer sagte in seiner auf der Berner Disputation gehaltenen Predigt, daß „an brüderlicher trüw und liebe warlich vil mer dann an sölichen Artiklen gelegen ist; und diewyl wir noch, gott hab lob, in der summ und houptsach unsers gloubens eins sind, söllend wir billich liebe und eynigkeyt von keins anderen dings wegen, wie das namen haben mag, trennen.“ Frei von allem Zwang betont er, daß hier Gefahr des Heils und der Seligkeit nicht vorliege, „und das wir dannocht Christen sin möchtind, ob uns glych das Nachtmal Christi gar entzogen wurde“. Wer „sin vertruwen in den einigen Sun Gottes“ setzt, ist um der Abendmahlsdifferenz willen nicht von der Seligkeit ausgeschlossen [2]). An Wilhelm Farel schrieb am 6. Januar 1529 aus Turin Emil Perrot: „in summa totius rei, quae est de redemptione per unum Christum, nec ipsi (die Lutheraner) nec nos dubitamus“ [3]). Der Ulmer Konrad Sam formt in seiner „erzwungnen antwurt uff das unfrüntlich büchlin Hansen Schradin von Rütlingen“ 1528 den schönen Satz: „Dieweyl aber das ansehen der person bey keinem Christen sein soll, will ich weder Lutherisch oder Zwynglisch sein, sondern Christisch, wie Paulus die Corynthier geleert hatt.“

Dieser Gruppe der Zwinglianer und Oberländer, von denen noch weitere Zeugnisse beizubringen wären, stehen die Lutheraner schroff gegenüber. In scharfer Antithese gegen Bucer will Luther im Briefe an den Drucker Johann Hervagen vom 13. Sept. 1526 von irgendeiner Gemeinschaft mit Leuten, die in der Sakramentsfrage anders denken, nichts wissen. Es steht die Wahrhaftigkeit Christi auf dem Spiel. „Denn wenn wir hüben und drüben behaupten, daß Christus so oder so rede und hier ein Gegensatz vorliegt, so müssen entweder wir oder jene Christus etwas Falsches oder eine Lüge zuschreiben. Wenn aber Christus zum Lügner machen nicht heißt Christus verleugnen und den Glauben an ihn lästern, was heißt dann überhaupt Christus lästern“ [4])? Für Luther gehört also die Sakramentsfrage unmittelbar zum Zentrum des Christentums; sie ist gewissermaßen Christus selbst. So zittert schon im Titel seiner Schrift: „Daß diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch fest stehen wider die Schwärmgeister“ 1527 die ganze Wucht seiner Unversöhnlichkeit. Einigung ist für ihn nur als „Bekehrung“ der Gegner denkbar; die aber hält er für aussichtslos. Die Friedensgedanken sind Heimtücke wie die Beschuldigung des Wolfes an das unten trinkende Schaf, es trübe ihm das Wasser. „Da sie schreiben, Bücher machen und vermahnen, man solle um dieser Sachen willen die christliche Einigkeit, Liebe und Friede nicht zerreißen (denn es sei ein geringes Ding, sagen sie, und ein kleiner Hader, um welches willen die

1) eb. 221.
2) Vgl. die gedruckte Predigt, von Pelikan herausgegeben.
3) Herminjard II, 167.
4) WA. 19, 473.

christliche Liebe nicht solle gehindert werden, und schelten uns, daß wir so steif und hart drüber halten und Uneinigkeit machen), siehe doch da, lieber Mensch, was soll man doch sagen?!" Warum rücken denn die Schwärmer die Abendmahlsfrage so in den Mittelpunkt, wenn es „eine geringe Sache" ist?! Dieser Widerspruch ist für Luther teuflische Verblendung; darum „will ich eine Lutherische Warnung dazu tun und sage also: „Verflucht sei solche Liebe und Einigkeit in Abgrund der Hölle, darum, daß solche Einigkeit nicht alleine die Christenheit jämmerlich zertrennet, sondern sie nach teufelischer Art noch zu solchem ihrem Jammer spottet und narret." Diese Friedensanerbietungen sind ein Judaskuß: „Ja, freilich, ein Judischer Friede und verräterlicher Kuß ist das, da sie uns wollen freundlich sein und an uns erlangen, wir sollten stille schweigen und zusehen ihrem Brand und Mord" [1]). Schroffer konnte jene ganze Gedankenwelt Bucers und seiner Freunde nicht abgelehnt werden. Und Luthers Urteil wirkte. Wenzel Link schrieb 1528 an seinen Freund Spengler [2]): „Es ist eine erdichtete Eintracht, die nicht auf die Gottseligkeit des Glaubens erbauet wird. Es ist keine bürgerliche Liebe, wo nicht christliche Liebe ist. Man liebet den Nächsten nicht, es sei denn, daß man Gott zuvor liebe. Hierum irret sich .... Ecolampadius, welcher schreibet, man solle dieses Sakraments halben brüderliche Liebe nicht zertrennen, dawider Doktor M. Luther gewaltiglich schreibt." Die Abendmahlsworte: das ist mein Leib, müssen „kurzum geglaubet sein ... Verflucht ist, der denselbigen Worten nicht einfältiglich glaubt." Sogar der milder denkende Justus Jonas, der zugab, daß die Buceraner „alias" „denselben Christus, dieselbe Art der Rechtfertigung wie wir" lehren, hielt es für „Blasphemie", „ad vestrum hoc dogma silere aut connivere" [3]); er war also unfähig, das Abendmahlsdogma abzustufen von jenen Grunddogmen.

Auch für diesen Dogmatismus der Lutheraner wären mühelos noch weitere Zeugnisse beizubringen. Aber wir brechen ab. Es dürfte klar sein: von hier aus führt keine Linie zu Acontius. Wohl aber von Bucer und den Zwinglianern aus. Woher der Unterschied? Das führt auf die Quellenfrage und lehrt den theoretischen Hintergrund der praktischen Forderungen erkennen. Bucer selbst orientiert uns. In seinem Zephanjakommentar von 1528 verweist er auf die Stoiker, die doch schon Unterschiede unter Fehlgreifenden erkannt haben, und in seinem „Dialogus" auf Erasmus von Rotterdam. Letztlich ist das eine Quelle, denn der große Niederländer fußte auf der Stoa. Bei ihr hat Bucer den Komplex im Auge, der sich um die Adiaphora gruppiert, von da aus ein einziges Gut inhaltlich (als Tugend) festlegte und alle andern Dinge und Verhältnisse als nebensächlich bezeichnete; praktisch führte das zur Abstufung der Irrenden in ihrem Abstande vom Tugendideal [4]).

1) WA. 23, 79, 81, 87.
2) Hausdorff: Spengler S. 136 ff.
3) Jonasbriefe ed. Kawerau, S. 100.
4) Vgl. W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [4], S. 140 ff.

Wenn Erasmus diese auf den Weisen gemünzten Gedanken auf den Christen übertrug, so ergab sich Christus als das Ideal und die dogmatischen Quisquilien als die Adiaphora; die Liebe aber hieß die im einzelnen abgestuften Abstände von dem Ideale überwinden. Man lese etwa das „Enchiridion militis Christiani": „Und wenn auch alles Wissen auf Christus bezogen werden kann, so gibt es doch Unterschiede in der Kürze oder Länge des Weges, an dem Ziel, Christus, mußt Du Nutzen oder Schaden aller Mittel abschätzen. . . . Wenn eine solch wichtige Sache, das Sakrament, nichts nützt (Joh. 6, 63), ja, verderblich ist, wie sollten wir andern fleischlichen Dingen vertrauen, wenn der Geist nicht dabei ist? . . . . Daß man das „Fleisch" der Frömmigkeit festhält, billige ich, aber nicht, daß man dabei stehen bleibt" [1]). Hier war die Exemplifikation unmittelbar am Abendmahl schon vollzogen; weder Bucer noch seine Freunde wollten ja das Sakrament abschaffen, sie wollten nur zum Kerne vordringen und das „Fleisch", mochte es auch das Christusfleisch sein, ablehnen, ohne doch um deswillen eine dogmatische Schranke aufzurichten, wie ja auch Erasmus tolerieren konnte und nur den Fortschritt über „das Fleisch" hinaus wünschte.

Die Stoa und Erasmus — d. h.: der Humanismus ist der Träger der Gedankenwelt des Johannes Acontius. Die Humanisten — und Bucer, Zwingli, Oekolampad mit ihren Freunden, sind ihnen hier beizuzählen — haben aus jenen beiden Quellen geschöpft, aus Erasmus wohl mehr als aus der Stoa, während Luther und die Seinen in derartigen religiösen Fragen die humanistische Bundesgenossenschaft verpönten. Die aus akuten Verhältnissen herausgewachsenen Ideen der Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen in der Dogmatik haben fortgewirkt, dabei den aktuellen Charakter langsam eingebüßt und sich zu religiös-dogmatischen Grundsätzen vertieft. Doch ist auch bei Acontius die Aktualität noch keineswegs verschwunden, „Satans List" wird nicht kühl reflektierend bekämpft, sondern leidenschaftlich, weil sie „über viele Frommen zur Versuchung kommen". Die Fortwirkung ist am stärksten in den Niederlanden gewesen — kein Wunder!, in der Heimat des Erasmus. Bezeichnenderweise haben die dortigen „Libertijnen", d. h. die Humanisten nach dem Untergang des Humanismus, sich auch „Neutralisten" genannt, weil sie über die dogmatischen Streitigkeiten hinweg die Neutralität in Christus erstrebten. Ihr Kreis ist ein großer, Coornheert und Grotius gehören zu ihnen [2]). „Es mögen daher die christlichen Regenten der Völker sehen, ob es nicht genug wäre, wenn von ihnen die Priester ermahnt würden, von den Priestern das Volk, daß nicht in der Kenntnis solcher (unwesentlicher) Dinge die christliche Frömmigkeit bestehe, noch daß jemand, weil er diese Dinge mehr oder weniger klar durchschaut, darum ein mehr oder minder guter Christ sei, und daß wir nicht jemand wegen einiger weniger ge-

---

1) Nach meiner Uebersetzung in: die Klassiker der Religion. S. 50 f. Weitere Stellen bei C. van Gelder: Humanisten en Libertijnen (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis N. S. 16 S. 35 ff).

2) Vgl. dazu den sehr lehrreichen Aufsatz von van Gelder.

nauen Kenntnis solcher Dinge aus der Gemeinschaft christlicher Brüderlichkeit ausstoßen dürfen", sagt Grotius [1]). In der Aufklärung kann diese „Brüderlichkeit" die Weite gewinnen, daß der Gottesglaube allein genügt: „wir glauben all' an einen Gott, Christ, Jude, Türk und Hottentott!" Aber wie das Endglied der Kette hier mit dem Anfangsglied sich zum Ringe zusammenfügt, möge das Wort des Zwinglifreundes Komthur Schmid aus Küsnacht auf der Berner Disputation zeigen: „wir lassend alle die unsere brüder syn, so in der Türky under allen unglöubigen Gott erkennend und einen vatter mit uns im himmel habend" [2]). Solange wir den Lebenslauf des Acontius nicht näher kennen, vermögen wir die Frage nicht zu entscheiden, wie weit diese große humanistische Strömung auf ihn wirkte. Sicher aber ist, daß er Geistesahnen gehabt hat, und wo nun in der Kirchengeschichte Acontius-Geist begegnet — Karl Müller hat die Spuren meisterhaft verfolgt —, wird er mehr oder minder zwischen Acontius und seinen Ahnen geteilt werden müssen. Der „Acontius-Geist" ist älter und umfassender als Johannes Acontius selbst.

---

1) J. Schlüter: Die Theologie des Hugo Grotius, 1919, S. 35.

2) Predigen, so vonn den frömbden Predicanten . . . zu Bern uff dem Gespräch . . . beschehen sind" 1528.

Kirche und Staat im evangelischen Schweden.

Von

Hjalmar Holmquist.

Will man die eigenartige Geschichte der schwedischen evangelischen Kirche richtig anfassen, so muß man die Lage gegen Schluß des Mittelalters zum Ausgangspunkt nehmen [1]).

Hier nun können wir sofort eine interessante Beobachtung machen, wenn wir die kirchliche Lage in Schweden mit derjenigen benachbarter Länder gegen Ende des Mittelalters vergleichen. In Deutschland, England, Dänemark-Norwegen hatte die Fürstenmacht es verstanden, ohne den internationalen Charakter der Kirche und ihre Unterordnung unter den Papst äußerlich preiszugeben, doch de facto, in den Einzelheiten oft unmerkbar, aber auf das Ganze gesehen durchgreifend, die kirchlichen Institutionen aus dem internationalen Zusammenhang loszulösen und der Landesherrschaft einzuordnen. Die große

1) Dieser Aufsatz fällt im wesentlichen mit dem historischen Teil eines Vortrags zusammen, den ich 1920 auf „Kyrkliga Mötet" in Stockholm hielt und der in erweiterter Form in „Samtal om Kyrkan" 1920 gedruckt worden ist. Einige neue Forschungsergebnisse sind eingefügt worden. Hinsichtlich der Literatur wird aufmerksam gemacht auf die alte interessante Studie von H. Hjärta: Svenska kyrkans yttra skick och förhållande till staten etc., 1841; A. E. Knös' wertvollen Aufsatz: Egenheterna i svenska kyrkoförfattningen, 1849; J. A. Posse's klassischen: Bidrag till svenska lagstiftningens historia, 1850; E. Thulin: Konungens ekonomiska lagstiftning, 1890; E. Hildebrand: Svenska statsförfattninges historiska utveckling, 1896; O. Holmström: Kyrkostyrelsen inom lutherska kyrkan, 3. uppl. 1912; G. Aulén: Den lutherska kyrkoiden, 1912; H. Hjärne: Kyrka och stat, 1912; O. Holmdahl: Prästeståndets kyrkopolitik under den tidigare frihetstiden, 2 bd. 1912—19 (behandelt die Zeit von 1527 bis 1728, das wichtigste, vielfach meine Darstellung dieser Zeit bestimmende Werk); K. B. Westmann: Reformationens genombrottsår i Sverige, 1918 (die große moderne Hauptarbeit); O. Ahnfelt: Svenska kyrkans ordning under Gustav I., 1893; K. A. Appelberg: Kyrkans rättsliga ställning i Sverige och Finland till 1686, 1900; Hj. Holmquist: De svenska domkapitlens förvandling till lärarekapitel, 1907; E. Linderholm: Norrländska kyrkostadgar i kyrkohist. Årsskrift, 1911; R. Holm: Stat och kyrka under 1600: talet, i Dagens Tidning maj 1920; H. Levin: Religionstvång och relig. frihet i Sverige 1686 bis 1782, 1896; Derselbe: Våra regala gäll, i kyrkohist. Årsskrift, 1900; S. Palmgren: Gustav III.s kyrkopolitik (noch nicht gedruckt); S. Hansson: Den svenska kyrkomötesinstitutionen, 1900; E. Rodhe: Kyrkolag och kyrkohandbok, 1911; O. Hippel: Kyrkolagskommittén 1824—1846, 1914; P. O. Gränström: Prästerståndets sista strid, 1915; C. A. Reuterskiöld: Samhällsförfattningen 3: Korporations- och kyrkorätt, 1919.

katholische libertas ecclesiastica war faktisch an vielen Punkten durchbrochen und ein wirkliches Staatskirchentum auf katholischem Gebiet zum großen Teil schon ausgebildet. Als dann die Reformation die Verbindung mit dem Papsttum zerriß und die weltliche Machtstellung der Hierarchie zerbrach, erhielt das Kirchenwesen fast von selbst die volle Staatskirchenform. In Schweden war die Lage anders. Dort hat die Union die Entstehung einer starken nationalen Staatsmacht verhindert. Die katholische kirchliche Hierarchie in Schweden konnte während der ganzen Unionszeit das dänische, nach Alleinherrschaft strebende Königtum und die national-schwedische Partei gegeneinander ausspielen, um den Sieg des einen oder andern zu verhindern. So bewahrte die katholische Kirche ihre privilegierte Machtstellung, oder, wie sie es lieber ausdrückte, ihre libertas ecclesiastica in Schweden besser als in irgendeinem andern Lande gegen Ende des Mittelalters. Als dann hier die Reformation anbrach, gab es keine staatskirchliche Frucht, die sie wie in den Nachbarländern hätte einheimsen können. Der Bruch mußte entweder allzu brutal werden, oder man mußte sich bis zu einem gewissen Grade der schwedisch-katholischen Kirchenfreiheit anschließen.

Hierzu kommt noch etwas, das ein wichtiges Kennzeichen der historischen Eigenart der schwedischen Kirche ist. Dem Geist der uralten schwedisch-germanischen Volksfreiheit war es bei Ausbildung der katholischen Kirche geglückt, sich Geltung zu verschaffen und während des ganzen Mittelalters ein gewisses kirchliches Mitbestimmungsrecht des Volkes in Form einer demokratischen Organisation der Kirchspiele zu wahren. Die männlichen Gemeindemitglieder wählten öfters selbst den Pfarrer, Küster und die Kirchenräte (kyrkovärdår). Der Pfarrer und die Kirchenräte oder Sechsmänner bildeten die Kirchenverwaltungsbehörde der Gemeinde, einen Kirchenrat, dessen Name uns freilich erst 1673 begegnet. Er hatte die Fürsorge für die Pfarrkirche und nebst der Sitzung der männlichen Gemeindemitglieder (sockenstämma) die Vertretung, eine recht ausgeprägte Selbstverwaltung (lange Zeit eine rein kirchliche Institution, erst 1554 erwähnt). Es wäre wohl nicht sonderlich leicht gewesen, eine solche demokratische kirchliche Selbständigkeit der untersten Stufe einem extremen Staatskirchentum einzuordnen.

Diese Zustände bestimmten den Verlauf der Reformation in Schweden. Ein persönlicher Faktor kam hinzu. Im Vordergrund der Entwicklung der schwedischen Kirche zu einer evangelischen Kirche stand Gustav Vasas Sekretär: „Der Prakticus mit den harten Fäusten", Laurentius Andreae. Er ist ein merkwürdiger Mann, in der jüngsten Forschung gewachsen, als der klarschauende und kraftvolle Kirchenpolitiker. In ihm steckte viel von der libertas ecclesiastica der Kirchenmänner des Mittelalters, aber auch viel von dem Laiengeist der Gesetze der schwedischen Landschaften. Als dies vor die notwendig werdende Kirchenreformation gestellt wurde, bildete Meister Lars sich ein durchdachtes Programm für die Vereinigung der neugeschaffenen weltlichen Obrigkeit und der evangelischen Kirchenfreiheit; und durch alle Schwierigkeiten,

auch von seiten König Gustavs, leitete Laurentius die Politik des Staates nach diesem Programm. Der volle Bruch mit Rom war dessen erster Punkt. Er wurde in dem noch rein katholischen Schweden praktisch schon 1524 durchgeführt, früher als in irgendeinem anderen selbständigen Reich des Abendlandes. Schon zu Beginn dieses Jahres (21. Febr.) verkündigte Laurentius die Grundgedanken der zunächst in Betracht kommenden Punkte des Programms durch den berühmten Brief an Vadstena, der eines der wichtigsten Dokumente der schwedischen Reformationsgeschichte ist. Die große Neuordnung erfolgte vornehmlich durch den Beschluß des Reichstages von Västerås 1527: den Rezeß, (den eigentlichen Reichstagsbeschluß, ausgefertigt vom weltlichen Reichsrat im Namen der weltlichen Stände; die Bischöfe gaben ihre Zustimmung in einer besonderen Urkunde) und die Ordinanz (einen königlichen Erlaß, der in Einzelheiten den kurz gefaßten Reichstagsbeschluß entfaltete und ergänzte, damit er durchführbar wurde). Dies wurde die Grundlage des Verhältnisses unserer schwedischen Kirche zum Staate bis zur Gegenwart. Die Hauptzüge der Neuordnung müssen darum hier angedeutet werden.

1. Schweden löste endgültig die Verbindung mit dem Papsttum, mit dem internationalen Kirchenstaat, dessen schwedische Kirchenprovinz als die mit dem Reich zusammenfallende nationale schwedische Kirche in die Erscheinung trat.
2. Die schwedische Kirche behielt jedoch kraft des Gewohnheitsrechtes im wesentlichen ihre mittelalterliche Organisation und ihre oben erwähnte demokratische Grundlage: das Kirchspiel oder die „Versammlung“ mit ihrem vom Volk erwählten Pfarrer, ihrer Kirchengemeindeversammlung und ihrem Kirchenrat (wohl die größte Eigentümlichkeit in Schwedens evangelischer Kirchenverfassung), über den Kirchengemeinden die Probsteien, über diesen die Stifter mit ihren Bischöfen und Domkapiteln.
3. Die so organisierte Kirche verlor einen Teil ihrer katholischen libertas ecclesiastica: die politische Sonderstellung als Staat im Staate, die wirtschaftliche Sonderstellung mit Steuerfreiheit und überflüssigem Eigentum, samt einem Teil ihrer rechtlichen Sonderstellung mit dem privilegium fori usw. für die Geistlichen. Dagegen wurde keineswegs ein Recht des Staates an dem ganzen Eigentum der Kirche ausgesprochen. Vielmehr blieb die Grundlage für das wirtschaftliche Leben der Pfarrkirche und des Klerus ungeschmälert. Eventuelle Aenderungen erfolgten hier auf Grund von Vereinbarungen beider Parteien, der Obrigkeit und der Kirche. Gustavs später durchgeführte Reduktion des Eigentums der Landkirchen war zwar ein eigenmächtiger Eingriff, erhielt aber die vorsichtige äußere Form eines Tausches gegen Zehnten als Entgelt.
4. In wichtigen Stücken war die Kirche dem König unterstellt. Man kann sagen, daß er mit gewisser Einschränkung an die Stelle des Papstes als höchste kirchliche Obrigkeit trat, als Inhaber der höchsten Verordnungs- und Gerichtsgewalt. Gustav Vasa bestimmt die ökonomische Reduktion

innerhalb der Grenzen des Beschlusses von Västerås; er bestätigt die Wahl der Bischöfe und Kanoniker, er kontrolliert die Einsetzung von Pfarrern mit evangelischer Anschauung und überwacht den Fortgang des Reformationswerkes. In Västerås wurde König Gustav eine rein persönliche Vollmacht erteilt, zugunsten der Reformation auf fast allen kirchlichen Gebieten einzugreifen. Das wurde ganz gewiß in erster Linie als Pflicht betrachtet, mehr als ein Dienst denn als ein Recht; aber es konnte leicht als Grundlage für Herrschaftsansprüche verwendet werden.

5. Die Macht des Königs wurde nicht nur dadurch beschränkt, daß der Beschluß sich auf Gottes Wort als höchste kirchliche Autorität berief, sondern auch dadurch, daß am Bischofsamt mit bestimmter Amtsbefugnis festgehalten wurde. Das Kirchenregiment wurde seit Beginn der evangelischen Zeit in Schweden unter zwei höchste Organe geteilt: den König und den Episkopat. Die geistliche Lehrgewalt — potestas magisterii — über das religiöse Glaubensleben, Ordination der Pfarrer usw., wurde dem Bischof allein ohne irgend welche königliche Befugnis vorbehalten, während die potestas regiminis — ungefähr die potestas jurisdictionis des kanonischen Rechts — zwischen dem König und dem Organ der Kirche geteilt wurde. Daß die Neuordnung wirklich eine solche Verteilung beabsichtigte, sprach Gustav Vasa in klaren und deutlichen Worten auf dem Reichstag in Strängnäs 1529 in einer Urkunde aus, in der der König das auf Gottes Befehl den Bischöfen und Geistlichen gegebene Kirchenregiment als dem weltlichen Recht gleichgestellt betrachtet. Er sollte bald seinen Standpunkt ändern.

Die Neuordnung barg eine große Schwierigkeit: in der Praxis die Rechtssphäre des Staates und der Kirche näher zu begrenzen und beiden gegenseitige Achtung zu verschaffen. Hier kann man, selbst im Beschluß von Västerås, zwei ungleiche kirchenpolitische Auffassungen nachweisen. König Gustav war eine Herrschernatur wie wenige und war sich dessen bewußt. Sein Instinkt trieb ihn, möglichst viel kirchliche Gewalt in seiner Hand zu vereinen. Es war ganz natürlich, daß die kirchliche Oberhoheit im Rezeß besonders hervorgehoben wurde, da es vor allem galt, den katholischen Kirchenstaat niederzuwerfen. Hinter dem Rezeß hatte ja auch die von dramatischer Spannung erfüllte Wahl zwischen Gustav oder dem Chaos des Reiches gestanden. In der Ordinanz jedoch, wo man in größerem Umfang die Einzelheiten ausarbeiten konnte, vermochte Meister Lars in vielen Punkten seinem kirchenpolitischen Ideal Raum zu verschaffen: die Kirche auf ihr eigenes Gebiet beschränkt, hier aber unter der Leitung des Episkopates relativ selbständig innerhalb des evangelischen Staates, von diesem fest unterstützt und kontrolliert. Es wurde also der berechtigte Anspruch des Staates berücksichtigt, in der Kirche nicht einen Staat im Staate zu erhalten, aber auch der Anspruch der Kirche, nicht eine unfreie Dienerin des Staates zu werden.

Einen bewußten Widerspruch zwischen dem Rezeß und der Ordinanz gab es gewiß nicht; Andreae hatte wohl in beiden die Feder geführt. Dennoch wurde durch die Beschlüsse von Västerås der Grund zu einer Entwicklung nach zwei verschiedenen Richtungen hin gelegt: der vollständigen Unterjochung der Kirche oder ihrer relativen Selbständigkeit unter der Staatsmacht. Wir können sie als die reine staatskirchliche Richtung und die freiere volkskirchliche Richtung bezeichnen [1]). Welche der beiden sollte herrschen? Die erste große Antwort wurde von einer der denkwürdigsten Begebenheiten unserer Kirchengeschichte erteilt, in ihrer Weise einem Gegenstück zum Reichstag von Västerås: von der Kirchenversammlung zu Oerebro 1529. — Indem die schwedische Kirche als schwedische Nationalkirche in die Erscheinung trat, hatte die allgemeine Kirchenversammlung für die ganze Christenheit ausgespielt. Aber was sollte aus den Provinzialsynoden werden, der Kirchenversammlung des Landes, und damit aus dem fortdauernden Recht der Kirche, selbst ihren Glauben, ihren Kultus und ihre Verfassung zu bestimmen? In Deutschland ging es an die Fürstenmacht verloren; in England wurde die kirchliche Vertretung, die Konvokationen, zu einem Schattenleben herabgedrückt, bis endlich auch diese vor mehr als einem Jahrhundert aufhörte. Es war der größte Triumph in Laurentius Andreaes Leben und Kirchenpolitik, als er der schwedischen

1) Die schwedische Kirche ist natürlich schon seit der Reformation Staatskirche gewesen, sofern sie mit dem Staat in Verbindung stand und auf ihm beruhte, gleich wie sie Volkskirche gewesen ist, sofern sie, praktisch genommen, das ganze Volk umfaßte. Aber in der Verbindung von Staat und Kirche kann man große Variationen finden, sofern entweder das Staatliche oder das Volksfreie überwiegt. Darum wurde die oben verwendete Terminologie gewählt. — Die Geschichte des Begriffs „Staatskirche" scheint noch nicht geschrieben zu sein. Ich habe das Wort in der europäischen Literatur kaum vor 1830 angetroffen. Deutlich wurde es von der großen orthodox-pietistischen Erweckung in ihrem Kampf gegen die von der Aufklärung noch infiltrierten, zumeist von liberalen Regierungen gestützten Kirchen geprägt, um sie als unfrei und unreligiös zu bezeichnen. Besonders wurde der Begriff in dieser Weise in England-Schottland angewendet, von wo er nach Schweden kam. Zum erstenmal ist mir das Wort „statskyrka" in der einflußreichen Zeitung „Aftonbladet" 1836 begegnet, aber da noch bloß als englische Uebersetzung. Nach 1840 gewann der Begriff Verwendung auch in Schweden, teils in dem oben genannten kritischen Sinne, teils, nicht ohne Einfluß von Deutschland, als Allgemeinbezeichnung für Kirchen, die mit dem Staat verbunden waren. Der Zweig der „Großen Erweckung" in Schweden, der kirchenfeindlich wurde (insonderheit P. Waldenström), wandte den Begriff auf Schwedens Kirche in der kritischen Auslegung an, daß diese Kirche eine unter dem Staat unfreie, erniedrigte und verweltlichte Kirche sei. So erhielt der Begriff in breiten Schichten eine verächtliche Nebenbedeutung, die vom kirchlichen Standpunkte aus für Schweden nicht als zutreffend anerkannt werden kann. Man wollte dort auch nicht des großen Philosophen Boström und seiner Schule Betonung des grundsätzlich Richtigen in dem Satz anerkennen, daß unter gewissen Gesichtspunkten die Kirche die Seele des Staates sei. Selbst wenn man an der allein richtigen und offiziellen Bezeichnung: „den svenska kyrkan" festhielt, suchte man doch nach einem Attribut, das nach schwedischem Sprachgebrauch besser als „statskyrka" die Stellung unserer Kirche kennzeichnen konnte. So ist denn in kirchlichen Kreisen um 1890 die u. a. von dem großen Skalden Viktor Rydberg angewandte Bezeichnung „folkkyrkan" aufgenommen worden. In der Umgangssprache wird wohl immer noch die schwedische Kirche von uns ganz kurz „die Staatskirche" genannt.

Reformation die Auffassung vom Provinzialkonzil — der Kirchenversammlung — einverleibte, daß es eine zum Wesen der Kirche gehörende Einrichtung sei, die selbstverständlich auch unter dem evangelischen Regiment zu fungieren habe, nur dahin abgeändert, daß jetzt der König gemäß dem in Västerås erworbenen höchsten Rechte das Provinzialkonzil einberief. So tagte denn auch auf Einberufung des Königs die erste allgemeine Kirchenversammlung der neuen Kirche in Oerebro 1529. Sie setzte das Reformationswerk durch Bestimmungen über Fragen der Lehre, des Kultus und der Verfassung fort. Meister Lars hatte in eigener Person den Vorsitz. Der Beschluß der Kirchenversammlung legte die innere Kirchenverwaltung ausschließlich in die Hände der Bischöfe. Die Versammlung wahrte selbst die Freiheit der Kirche im Hinblick auf ihre inneren Angelegenheiten nicht nur gegen den Papst, sondern auch gegen die weltliche Obrigkeit, und zwar in der Form, daß die Mitwirkung der Kirchenversammlung bei Aenderungen in inneren Fragen nötig sei, daß aber andererseits ein Beschluß der Kirchenversammlung der königlichen Betätigung bedürfe, um gültig zu sein. Der Schlußstein in der Kirchenpolitik des Laurentius wurde gelegt, als der König trotz seiner wachsenden Abneigung gegen die Episkopalverfassung und ihre Selbständigkeit doch aus verschiedenen Gründen genötigt wurde, den Forderungen seines Sekretarius auf Einsetzung eines evangelischen Erzbischofs nachzugeben. Sie erfolgte durch Wahl, die von den zur Kirchenversammlung zusammengekommenen Abgeordneten der Kirche vorgenommen wurde, mit königlicher Bestätigung (1531). Dadurch wurde gleichsam ein Symbol dafür geschaffen, daß Schwedens Kirche als ein nationales Ganze auftrat, dargestellt im evangelischen Erzbistum. Eine Rückkehr zu Rom war hinfort unmöglich.

Fassen wir nun das bisher Aufgeführte zusammen, so sehen wir das Bild einer Kirche, die die spätmittelalterliche schwedische Kirchenfreiheit eigenartig fortbildet, in das neue Nationalreich sich einordnet und von dessen neugeschaffener Staatsmacht geleitet und beschützt wird. Es handelt sich nicht mehr um einen Kirchenstaat im Staate, aber auch nicht um eine Staatskirche als staatliches Organ. Wir sehen eine evangelische Volkskirche mit der Selbstverwaltung der Pfarreien und der Wahl des Pfarrers durch die Gemeindeglieder, mit der Regierungsgewalt des von den Pfarrern gewählten Bischofs und dem Gesetzgebungsrecht der Kirchenversammlung, gemeinsam mit dem König als der höchsten Obrigkeit — eine Kirchenreform ohne vollständiges Gegenstück in irgendeinem Reiche jener Zeit.

Die Zeit von 1531 bis zur Versammlung von Upsala 1593 ist nun die Zeit des Kampfes für diese volkskirchliche Form gegen das Streben des Königtums, die Kirche ganz unter seine Gewalt zu bringen. Dieser Kampf ist höchst verwickelt, sofern die kirchenpolitischen Gegensätze ständig von anderen Faktoren durchkreuzt werden: von den theokratischen Ideen der Reformatoren, der Spannung zwischen Volksmacht und Königsmacht in verschiedenen Formen usw. Wir können hier den Einzelheiten des Streites mit seinen vielen Wen-

dungen nicht genauer folgen. Im großen und ganzen erwarb sich König Gustav die volle Kirchengewalt, nicht nur im Hinblick auf weltliche Ziele, sondern auch in innerkirchlichen Fragen, obwohl die Selbstverwaltung des Volkes auf der untersten Stufe beibehalten wurde. In den acta ecclesiastica von 1554 wurden die Befugnisse der Gemeindeversammlung bestätigt. Aber diese und andere Erlasse unter Gustav Vasa zeigten deutlich die Macht des Königtums über die Kirche. Die Domkapitel wurden ausgehöhlt und gingen zeitweilig unter Erik IV. ein. Aber eben unter Eriks Regierung und im Zusammenhang mit seiner Absetzung kam eine Zeit geschwächter Staatsmacht, in der die Kirche ihre Selbständigkeit nachdrücklicher geltend machen konnte. Sie siegte in Schwedens erster großer evangelischer Kirchenordnung von 1571, die auf einer Kirchenversammlung angenommen und vom König sanktioniert wurde. In grundsätzlicher und klarer Motivierung entwickelte sie die relativ selbständige Volkskirche mit dem Bischof als dem Träger der ganzen Kirchenverwaltung und mit dem Grundsatz, daß die Aemter der Obrigkeit und Kirchendiener nicht miteinander vermengt werden dürften. Aber die Kirchenordnung war ihrer Form nach mehr eine Bekenntnisschrift als ein juristisches Dokument. Die praktischen Bestimmungen über die Grenzen von Kirche und Staat wurden ganz im unklaren gelassen. So begann denn auch unmittelbar darauf neuer Streit. Johanns III. Regierung wurde durch königliche Eingriffe beides in Liturgie und Kirchenordnung gekennzeichnet. Auf der anderen Seite hatte freilich sein überwiegend kultisches Interesse zur Folge, daß die Bischöfe ohne größere Hemmnisse ihre jurisdiktionelle Gewalt erweitern und anfangen konnten, selbständig bischöfliche Kirchenerlasse für ihre Stifter auszustellen. Eine Ironie der Geschichte wurde es auch, daß gerade Johanns III. Interesse für ehrwürdige katholische Ueberlieferungen der evangelischen Kirchenselbständigkeit einen guten Stützpunkt schuf, als er die Einrichtung der Domkapitel wieder aufleben ließ [1]). Schon zu seiner Zeit trieb das kirchliche Vorgehen des Königs die Domkapitel, das Leben der Kirche durch eine neue, große Kirchenversammlung zu sichern. Dieser Kirchentag kam nach Johanns Tod auch zustande.

Mit dem Tage zu Upsala 1593 stehen wir vor einer der wichtigsten Begebenheiten der schwedischen Kirchengeschichte. „Kein anderes Land hat ein volles Gegenstück dazu", sagt der englische Forscher Bischof Wordsworth. Die Bedeutung des Tages von Upsala liegt nicht bloß in dem, was jeder weiß, daß er nämlich Schweden als ein rein evangelisch-lutherisches Land rettete. Auch für die Regelung der Stellung der schwedischen Kirche zum Staat ist der Tag wichtig. Entscheidend war schon, daß nicht ein allgemeiner Ständetag, sondern der geistliche Kirchentag im kritischsten Augenblick Bestimmungen über die Kirche Schwedens traf. Die Fragen der kirchlichen Lehre, des Kultus und der Disziplin entschied der Kirchentag allein. Von den Ständen des Reiches wurden

1) Siehe meinen Artikel (Kapitel) Herzog-Hauck theol. RE. XXIII.

die Beschlüsse als rechtmäßig betrachtet. Sie erkannten dadurch die Selbständigkeit des Konzils an, bindende Gesetze für König und Volk zu erlassen. Ueber die Grenzfragen zwischen Kirche und Staat konnte die Versammlung natürlich nicht allein, ohne Mitwirkung des Staates, entscheidend verfügen. Hier mußte die Geistlichkeit des Kirchentages sich damit begnügen, eine Reihe von Vorschlägen aufzustellen und zu begehren, daß der König ihnen zustimme. So entstanden die eigenartigen Postulate der Geistlichkeit von 1593. Um ihren Inhalt zu verstehen, müssen wir uns die politische Lage ins Gedächtnis rufen. Der König war der katholische Sigismund. Für die evangelische Kirche war es in dieser Lage eine Lebensfrage, dem Staate gegenüber eine weitgehende Selbständigkeit zu behaupten. So kam es, daß die schwedische Kirche im entscheidenden Augenblick ein kirchenpolitisches Programm entfaltete, stolzer und selbständiger als in irgendeinem anderen evangelischen Lande (Holmdahl). Die Postulate wollten eine gesetzlich bestimmte Ordnung in bezug auf das ganze Grenzgebiet zwischen Kirche und Staat schaffen. Sie befaßten sich u. a. mit der Einsetzung der Bischöfe und mit dem Umfang ihrer amtlichen Obliegenheiten. Man unterstrich die mit der Kirchenordnung von 1571 geschaffene Verpflichtung des Königs, ohne weiteres den von den Geistlichen gewählten Bischof zu ernennen. In dessen Hände wollen die Postulate die ganze Kirchenleitung legen, aber unter Beteiligung des Domkapitels. Zum erstenmal auf evangelischem Boden wurde hier die Bestätigung des Domkapitels als eines Organs der Kirchenleitung verlangt. Der Hauptpunkt der Forderungen der Geistlichkeit war wohl, daß in Fällen der Not die Kirche durch den Erzbischof den Kirchentag einberufen könne, ohne Auftrag oder Zustimmung der weltlichen Obrigkeit. Das kirchenpolitische Ideal der Postulate können wir also in zwei Hauptpunkten zusammenfassen:

1. in der Zentralleitung der Kirche durch den ganzen Episkopat mit den Domkapiteln an seiner Seite;
2. im freien Kirchentag, der in den inneren Angelegenheiten der Kirche allein Beschlüsse faßt und mit dem Staat in Sachen der Kirchengesetzgebung und in äußeren Fragen mitwirkt.

Diese Ideen zu verwirklichen, war nicht leicht. Unter Sigismund wurden die Postulate nie bestätigt. Auch Karl IX. hatte keine Lust dazu. Im Gegenteil, er wollte die Macht des Staates erweitern und verhinderte darum jede gesetzliche Festlegung der kirchenrechtlichen Bestrebungen des geistlichen Standes, z. B. den berühmten Kirchengesetzentwurf vom Jahre 1608. Statt dessen erließ er 1606 eine Verordnung, in der er die Befugnisse der Bischöfe wesentlich einzuschränken suchte. Ebenso wollte er die Domkapitel verdrängen und machte einen Versuch, vermittelst eines vom König eingesetzten Kirchenrates die ganze Kirchenleitung unmittelbar unter der Staatsmacht zu zentralisieren. Nichts von alledem ist geglückt. Da Karl im Verdacht des Calvinismus stand, trat auch die Aristokratie für die Selbständigkeit der Kirche ein. Und als er starb, gewann das Programm der Geistlichkeit seinen ersten

Sieg durch Gustav II. Adolfs „Königsversicherung" 1611. Sie legte in positivem Recht wichtige Stücke des Programms fest, in erster Linie die Einsetzung und Kirchenleitung des Bischofs. Das geschah durch Privilegien an die Geistlichkeit. So wurde die Privilegiengesetzgebung hier etwas anderes und mehr als bloß ein Geschenk von Vorteilen an einen Stand. Sie trat neben die Kirchengesetzgebung durch die Stände und den König als eine leichter zu handhabende Form für Bestimmungen, die die ganze Kirche betreffen. Privilegien wurden nämlich bis zum Beginn der „Freiheitszeit" durch Verhandlungen zwischen dem König und den einzelnen Ständen erwirkt, hatten aber dennoch den Charakter eines Gesetzes. Lange sollte es übrigens nicht währen, bis Gustav II. Adolf den auf einen Kirchenrat gerichteten Plan seines Vaters in größerer Form wieder aufnahm. Er gab ja dem ganzen Reich eine neue Organisation. In sie mußte auch die Kirche einbezogen werden. So legte er den bekannten Vorschlag einer Oberleitung der Kirche durch den Staat vor, durch ein Consistorium generale [1]). Hier allein hatte der große König Mißerfolg. Die Bischöfe setzten dem Vorschlag einen unbeugsamen Widerstand entgegen; sie retteten dadurch unzweifelhaft die volkskirchliche Selbständigkeit. Aber eben unter dem Gesichtspunkt des volkskirchlichen Ideals fanden sich zukunftsschwere Mängel in der Politik der Bischöfe. Es fehlte ihnen ein ausreichender Blick für die Wichtigkeit dessen, daß die schwedische Kirche ein zentrales Verwaltungsorgan erhielt, das über den Interessen der Kirche wachen und im Namen der ganzen Kirche sprechen konnte. Und sie hatten keinen Sinn dafür, daß eine evangelische Volkskirche ihrem Wesen nach die Mitwirkung der Laien fordert. Schließlich verflochten sie mit dem Kampf hierarchische Gedankengänge, die in einem Rest katholischen Herrscherwillens wurzelten und einen gewissen Gegensatz zwischen ihnen und nicht bloß den Staatsmännern, sondern auch einem Teil der niederen Geistlichkeit schuf [2]).

1) Siehe meinen Artikel „Schweden" in RE. XVIII.

2) Vornan stand der bekannte Kirchenhistoriker Baazius. An seiner und des Königs Seite kämpfte auch der Professor an der neugegründeten Lehranstalt für die Söhne des Adels, dem Collegium illustre in Stockholm, Johannes Matthiae Gothus, der später im dreißigjährigen Kriege Gustav II. Adolfs Feldprediger wurde, dann Lehrer der minderjährigen Königin Christina und seit 1643 Bischof in Strängnäs. Durch Karl Müllers bahnbrechende Untersuchungen über Acontius ist auch auf Matthiae und seine Bedeutung für Schwedens Kirchengeschichte ein neues Licht gefallen. In meiner Abhandlung über „Matthiae, Studie- och lärare-tiden" 1903 konnte nachgewiesen werden, daß Matthiae von einer längeren Studienreise in Holland-England, 1623—25, mit ausgeprägtem Unwillen gegen die orthodoxen Streitigkeiten heimkehrte, die ihm als ein Werk des Satans erschienen, und mit dem Streben nach Frieden unter den Kirchen, indem er die praktische Frömmigkeit als das Oberste betonte. Mit unter seinem Einfluß entstanden die großen Toleranz- und Unionsgedanken Gustav Adolfs auf der Höhe seines Siegeszuges. Er trug auch wohl das Seine dazu bei, daß die extreme Orthodoxie in Schweden nicht allein das Wort behielt. Ein Vergleich mit den Stratagemata satanae des Acontius zeigt, wie stark Matthiae von dessen Gedanken beeinflußt wurde. In seinem Hauptwerk für den Frieden unter den Kirchen: Ramus olivae septentrionalis, 10 Hefte, 1656/61 — eigentlich eine große Materialsammlung von Aeußerungen — zitiert Matthiae u. a. nicht bloß Hugo Grotius, Calixtus

In ihrer Verteidigung gegen die rein staatskirchlichen Bestrebungen brauchte die Bischofsleitung eine Stütze. Sie fand sie im Domkapitel, dessen Mitglieder dort auf Grund eines eigenen Amtes saßen, und demnach die erforderliche Selbständigkeit besaßen. Wie nun das Domkapitel erweitert wurde und zu einem wirklichen Verwaltungsorgane des Stifts neben dem Bischof aufrückte, zu einem Organ, das zugleich die ungeheure Arbeit für die Volksbildung übernehmen konnte, ist in dem oben zitierten Artikel „Kapitel" angegeben.

Drei Erfolge hat die Volkskirchenpolitik unter Gustav II. Adolf einheimsen können: die Königsversicherung, die Ablehnung des Consistorium generale und den Ausbau des Domkapitels. Ein weiterer Gewinn kann hinzugefügt werden. Als durch Gustav II. Adolf der Reichstag mit den vier Ständen zu einer festgeordneten und gesetzmäßigen Versammlung wurde, erkannte sich die Geistlichkeit auf dem Reichstage als die natürliche und gesetzliche Fortsetzung der mehr zufälligen Kirchenversammlung. Die Einrichtung der Kirchenversammlung lebte in der Form der auf dem Reichstage versammelten Geistlichkeit weiter. Ein Ausdruck dafür ist die Bezeichnung „Consistorium regni", Reichskonsistorium, die der geistliche Stand nun sich selbst gab. Dagegen mißlang der Versuch der Kirchenmänner, ein neues allgemeines Kirchengesetz zu erhalten, das die faktische Freiheit der Kirche sanktionierte. Man griff darum wiederum zum Mittel der Privilegiengesetzgebung. Mit Christinas Privilegien an „die Bischöfe und die niedere Geistlichkeit in Schweden" 1650 wurde der Höhepunkt der Selbständigkeit der Kirche in Schweden erreicht. Ein wichtiges Moment war hier die Behandlung des wirtschaftlichen Gutes der Kirche, dessen rechtliche Stellung schon seit dem Reichstag von Västerås in gewisser Weise unklar gewesen war. Es war nicht bloß die Geistlichkeit, der jetzt ihre wirtschaftliche Grundlage gesichert wurde, sondern auch die kirchlichen Institutionen, Akademien, Gymnasien und Schulen, Domkirchen, Kirchen und Hospitäler. Aber die Privilegien legten auch die Lehre der Kirche usw. und die Kirchenleitung gesetzlich fest. Das Recht der Versammlung, die Geistlichen zu wählen, wurde bestätigt; die königliche Ernennung wurde ausdrücklich auf die Pfarrämter königlichen Patronates beschränkt. Einen bedeutungsvollen Sieg errang die Kirche dadurch, daß sie jede Erwähnung des jus patronatus ausschließen konnte, das der Adel sich in so großer Ausdehnung angeeignet hatte. Dadurch entging Schweden der Lage, die in Schottland zu freien Kirchenbildungen im 18. und 19. Jahrhundert führte. Keineswegs am unwichtigsten war der 23. Punkt der Privilegien, der den demokratischen Unterbau der Kirche, die Selbständigkeit der Kirchengemeinden mit Kirchenrat und Gemeindewahl bestätigte und durch wesentliche Beteiligung an der Kirchenzucht erweiterte.

und mehrere Engländer, sonderlich Bischof Davenant, der, wie Müller nachgewiesen hat, auf Acontius fußt, sondern auch an einzelnen Stellen Acontius selbst. Von den Stratagemata übernimmt Matthiae eine Zusammenfassung, vgl. meinen Aufsatz „Till frågan om Acontius" in der Festschrift für Dompropst Professor E. Stave, Juni 1922.

Bald darauf wurde die Frage nach einem neuen Kirchengesetz wieder aufgenommen. Sie stand im Vordergrund der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Auf kirchlicher Seite lag ein wirkliches Bedürfnis vor. In dem von der Regierung eingesetzten Kirchengesetzausschuß, 1655—1659, reifte unter den Ueberlegungen endlich der Gedanke einer Mitwirkung der Laien an der Leitung der schwedischen Nationalkirche. Sie ist also in Schweden nicht erst eine Schöpfung des Pietismus, sondern eine positive Tat der kirchlichen Orthodoxie, wenn auch schwerlich ohne Einfluß von Matthiae-Acontius. Der Kirchengesetzentwurf des Ausschusses von 1659 wollte die faktische Stellung der Reichstagsgeistlichkeit als eines Reichskonsistoriums mit rein kirchlicher Zentralbefugnis über die Domkapitel gesetzlich festlegen. Aber als Abschluß der kirchlichen Organisation wurde ein aus Geistlichen und Laien — von den anderen Ständen gewählt — bestehendes freies Nationalkonzil hingestellt. Als die Geistlichkeit selbst auf Grund der Aufforderung Karls XI. im Jahre 1682 einen Vorschlag für ein Kirchengesetz vorlegte, wurde in ihn fast wörtlich der Vorschlag des Jahres 1659 aufgenommen, und in einem Kapitel: „Ueber die Rechte und Befugnisse der weltlichen Obrigkeit im Kirchenregiment" wurden die Grenzen bestimmt gezogen. Als Aufgabe der Obrigkeit wurde angegeben, „zwischen dem Kirchenwesen und dem weltlichen Regiment gut und richtig zu unterscheiden". Der Regent hat nicht das Recht, „in Sachen einer richtigen, wahren, christlichen Religion Erlasse und Verordnungen herauszugeben".

Aber gerade auf diesem Reichstag 1682 ließen sich die Stände ihr Gesetzgebungsrecht entwinden und öffneten so die Tür zum königlichen Absolutismus. Nun erfuhr auch das Verhältnis von Staat und Kirche eine durchgreifende Veränderung [1]). Die Kirche wurde von dem höchsten Grade von Freiheit zum höchsten Grade von Gebundenheit geführt, den sie je in Schweden erlebte. Karl XI. war nicht gewillt, die Kirche als einen selbständigen Faktor, der die königliche Alleinherrschaft durchkreuzte, bestehen zu lassen. Von dem eben erwähnten kirchlichen Gesetzentwurf der Geistlichkeit wurde erklärt, daß er „dem hohen Recht des Königs zu nahe trete". Der König nahm eine Umgestaltung in Angriff. Sie kann in vier Punkten zusammengefaßt werden:

1. Der König bestätigte aus eigener Machtvollkommenheit einen von einer Laienkommission entworfenen und vom König und seinem Minister revidierten Vorschlag als Kirchengesetz, kurz bevor der Reichstag 1686 zusammentrat, so daß den Ständen bloß die formelle Annahme des Gesetzes übrig blieb. So entstand Schwedens heute noch geltendes Kirchengesetz (in wichtigen Stücken natürlich jetzt verändert) ohne wirkliche kirchliche Mitwirkung, sei es durch den Reichstag, sei es auf dem Wege der Privilegien.

2. Dieses Kirchengesetz schränkte u. a. die Selbständigkeit der Leitung der Stifter sehr wesentlich ein. Sie sollte hinfort keine andere Jurisdiktion haben

1) Vgl. Karl Müller, Kirchengeschichte II/2, 1919, S. 697 ff.

als die im Auftrage des Königs ausgeübte. Der im Gesetz vorgesehene Entwurf zu einem Kapitel über „das Recht der weltlichen Obrigkeit im Kirchenregiment" mit seiner Beschränkung der Obrigkeit wurde gestrichen. Eine auf den Grund gehende Erschütterung erfuhr die selbständigere Volkskirchenform durch die Machtvollkommenheit des Königs, ohne durch Bischofswahl gebunden zu sein, als Bischof einzusetzen, wen er wolle. Noch viel mehr könnte aus dem Inhalt des Kirchengesetzes angeführt werden. Im schwedischen Kirchenrecht gewann jetzt die Auffassung Ausdruck, die grundsätzlich dem König die souveräne Macht auch auf kirchlichem Gebiet zuerkennt.

3. Unter diesem Geiste stand nun die „landshövdingeinstruktion" von 1687. Sie ist das instruktivste Beispiel dafür, wie jetzt der König die staatliche Behörde auf beinahe das ganze kirchliche Gebiet eingreifen läßt. Den Landeshauptleuten werden hier zentrale kirchliche Aufgaben zugewiesen. Sie erhalten die Aufsicht über den Bischof und das Domkapitel, über die Amtsverwaltung der Geistlichen usw. Selbst die Predigt und Lehre sollen sie überwachen.

4. In einem Rundschreiben an die Domkapitel versagte der König direkt der Geistlichkeit auf dem Reichstag den Charakter einer höchsten kirchlichen Behörde. Sie durfte sich nicht mehr Reichskonsistorium nennen. De facto verschwinden nun auch bis auf weiteres die Privilegien der Geistlichkeit mit der ihnen eigentümlichen Form einer Kirchengesetzgebung. Karl XII. stellte solche Privilegien nicht aus. Die schwedische Kirche war der Umwandlung in ein bloßes Staatsorgan so nahe wie nie zuvor. Der Summepiskopat des Königs pochte an die Tür, ohne daß man sagen konnte, daß er je vom Kirchenrecht anerkannt worden wäre. Daß die Veränderung sich so leicht durchsetzen ließ, beruht nicht bloß auf der allgemeinen Zeitrichtung und dem persönlichen Ansehen samt der kirchlichen Frömmigkeit des Königs. Die sonst recht stolzen Kirchenmänner jener Tage waren infolge der administrativen Entwicklung Beamte des Königs geworden, mit den Blicken eines Beamten auf die Kirche. Dazu kommt noch eins. Die Kirchenleitung hatte als Erbe aus der katholischen Zeit faktisch viele Aufgaben beibehalten, die bürgerlicher Natur waren. Sollten diese jetzt von der Kirche losgelöst werden, so konnte es leicht zu gründlich geschehen; auch Aufgaben rein kirchlicher Art konnten der weltlichen Obrigkeit überwiesen werden.

Die Periode von 1686 bis zu Karls XII. Tode 1718 sollte eine kurze, isolierte Episode in der Geschichte der schwedischen Kirche bleiben. Eine starke oppositionelle Stimmung hielt sich natürlich in den breiten kirchlichen Kreisen, wenn sie auch nur selten sich offen Ausdruck gab. Aber sobald der Absolutismus fiel, konnte sie sich kräftig zu erkennen geben. Sie begegnete nun jedoch einer neuen Schwierigkeit, die eine höchst eigentümliche Lage schuf. Dem königlichen Absolutismus folgte der Absolutismus der Stände, und der Reichstag dachte nicht daran, die Macht über die Kirche fahren zu lassen, die der König errungen hatte. Die Geistlichkeit geriet hier in eine Doppelstellung als Reichsstand und als Kirchenversammlung. Sollte das ständische oder das kirchliche Interesse

vorherrschen? Das letztere setzte sich durch. Das Wohl der Kirche beanspruchte, daß sie nicht unfrei an die politischen Interessen des Staates gebunden war, vollends nicht an ein ständisches Regiment, das von krassem Parteistreit beherrscht war. Die Kirche mußte, um ihre kirchliche Arbeit ungestört vollführen zu können, ihre relative Selbständigkeit im Staatsleben wiedergewinnen. Infolgedessen nahm die Geistlichkeit auf dem Reichstage einen zielbewußten und überlegten Kampf auf. Der Reichstag seinerseits setzte dem einen ebenso grundsätzlichen Widerstand entgegen. Auf beiden Seiten entlehnte man seine Gründe dem Kollegial- oder Territorialsystem. Der Kampf wurde spannend, zum Teil dramatisch.

Den Einzelheiten können wir auch hier nicht folgen. Alte Erfahrungen hatten die Geistlichkeit gelehrt, daß es leichter sei, die kirchenpolitischen Ziele auf dem Wege der Privilegiengesetzgebung als auf dem einer ständischen Gesetzgebung zu erreichen. Aber die Privilegienfrage lag jetzt anders als vor der Zeit des Absolutismus, weil fortan die Privilegien eines Standes nicht vor Zustimmung der übrigen Stände ausgefertigt werden konnten. Sie zu umgehen, war nicht mehr möglich. Besonders der Adel widersetzte sich in wichtigen Stücken den Forderungen der Geistlichkeit. Er war jedoch für seine eigenen Wünsche auf die Hilfe der Geistlichkeit angewiesen. So war schließlich das Ergebnis, daß in den Privilegien von 1723 die Geistlichkeit ganz gewiß einige wichtige Punkte preisgeben mußte, in der grundsätzlich entscheidenden Frage aber den Sieg davon trug: die Geistlichkeit wurde als Vertreterin der Kirche anerkannt, Episkopat und Domkapitel wurden als Organe der Kirchenleitung bestätigt, und die Selbstverwaltung der Pfarreien wurde belassen. Der Sieg war bemerkenswert genug. Aber noch war die alte schwedische Kirchenfreiheit nicht verbürgt. Die Stände hatten, als sie die geistlichen Privilegien guthießen, nicht davon Abstand nehmen wollen, die höchste Kirchengewalt der absolutistischen Zeit zu übernehmen. Vielmehr dachte man jetzt daran, sie zu erweitern und sie geschmeidiger und wirksamer zu machen. So schritt denn der Reichstag des Jahres 1723 zur Tat. Das Mittel fand sich von selbst in dem Ausschuß, den der Reichstag bilden mußte, um den jetzt aufflammenden pietistischen Streit beizulegen. Dieser Ausschuß, die „ecklesiastika deputationen", sollte eine zentrale kirchliche Oberleitung unmittelbar unter dem Reichstag werden, eine neue, kräftigere Parallele zu Gustav II. Adolfs „consistorium generale". Hier erstand also aufs Neue in zugespitzter Form die Frage, ob unsere Kirche eine reine Staatskirche oder eine freiere Volkskirche werden sollte. Es schien nur ein Ausgang vorhanden zu sein. Auf der einen Seite stand die Geistlichkeit, die egoistischer Strebungen verdächtig war, auf der andern Seite der allmächtige Reichstag. Dazu kam noch eins. Die Kirchenleitung im ganzen hatte weder den Wert des vorwärts dringenden Pietismus verstanden noch dessen Ansprüche auf Mündigkeit der Laien in der Welt der Religion und der Kirche. Die Pietisten waren zwar sonst die eifrigsten Kritiker einer von dem Staate abhängigen Kirche. Aber in Schweden lag nun die

Staatsmacht ganz bei den Ständen; und die Stände schienen den Pietisten eine Form jener Stellung der Laien in der Kirchenregierung inne zu haben, die sie statt der Herrschaft der Geistlichen wünschten. So entstand die eigentümliche Lage, daß der Pietismus in Schweden für eine ausgeprägte Staatskirchenform kämpfte. Der scheinbar so ungleiche Streit endigte mit einem vollständigen Sieg des geistlichen Standes. Unter der geschickten Leitung des großen Bischofs Erik Benzelius, des späteren Erzbischofs, konnte die Geistlichkeit die Hauptaufgabe der 1723 geschaffenen Kirchendeputation von der Kirchenleitung auf eine Revision der Kirchenverfassung umbiegen, eine Aufgabe, die die Deputation nicht in den Hafen brachte. Der Reichstag von 1727—1728 gab zwar wiederum den Ständen eine Kirchendeputation mit der klar motivierten Absicht, durch sie die höchste kirchliche Macht der Stände festzulegen. Trotz dem Widerstand der Geistlichkeit wurde dem Ausschuß in der Instruktion der Stände als Hauptaufgabe gestellt, die Amtsverwaltung der Domkapitel („Konsistorien") genau zu kontrollieren. Der Ausschuß selbst beschloß den Ständen vorzuschlagen, ein consistorium generale als kirchliche Oberleitung des Staates zu errichten, eine durchgreifende Abänderung der Verfassung der schwedischen Kirche. Aber die Frage kam nie vor die Stände. Es glückte der Geistlichkeit, durch ihre Opposition bei jedem Schritt die Deputation so zu ermüden, daß sie mit der Arbeit aufhörte. Eine neue Deputation wurde auf dem nächsten Reichstage nicht gebildet. Die geistliche Politik, die wohl im Geheimen vom Ministerpräsidenten selbst, von Arvid Horn, unterstützt wurde, stand am Ziel. Der Streit um die Wiederherstellung der Kirchenfreiheit wurde im wesentlichen zugunsten der volkskirchlichen Form im Jahre 1728 entschieden, mochten auch noch einige Dünungen folgen [1]). Damit wurde die Kirche davor bewahrt, ganz in der politischen Korruption der Befreiungszeit zu verderben. Die Möglichkeit zu einer späteren reichen Entwicklung war ihr geblieben. Aber wiederum hatte sie in verhängnisvoller Weise die Aktivität der Laien in der Kirche unterschätzt. Da der Pietismus ihrer Selbständigkeit widerstanden hatte, nahm ihr Sieg die Form eines vermehrten Druckes gegen den Pietismus an. Das Konventikelplakat von 1726 erhielt eine unglückselige Anwendung. Es folgte ihm der noch schlimmere Religionserlaß von 1735. Der Pietismus wurde infolgedessen zeitweilig in radikalere kirchenfeindliche Bahnen getrieben.

Nach der Entscheidung von 1728 folgten im 18. Jahrhundert zwar mehrere interessante Wendungen im Verhältnis von Kirche und Staat, die gewiß eine neuere Untersuchung verdienen [2]). Man kann jedoch hier an ihnen vorbeigehen, da sie keine grundsätzliche Aenderung herbeiführten. Nur daran muß erinnert werden, daß Gustav III. wiederum die Tendenz einer rein staats-

---

1) Die Instruktion für die Landeshauptleute von 1687 wurde 1734 durch eine für die Kirche bessere ersetzt.

2) Z. B. die Protokoll-Deputation des Reichstages von 1734, die auch das Protokoll der Domkapitel prüfen sollte.

kirchlichen Ordnung aufnahm. Seine Politik ging darauf aus, Kirche und Geistlichkeit sich ganz unterzuordnen, besonders durch Besetzung der geistlichen Stellen und durch Aristokratisierung des Episkopates. Gegen diese Uebergriffe erhob sich indes in der Geistlichkeit eine Opposition, die so stark und politisch so unbequem war, daß der König 1786 seine Kirchenpolitik änderte. Die Geschäfte der Beförderung wurden einer kirchlichen Behörde überlassen, der kirchlichen Kommission (ecklesiastika beredningen) unter der Leitung des Geschichtsforschers und „Reichspropsten" C. G. Nordin. Im Jahre 1789 sollte dieser Ausschuß in einem königlichen Kirchendepartement unter dem geistreichen Bischof Wallquist aufgehen. Aber infolge der Rivalität zwischen Nordin und Wallquist blieb der Ausschuß (bis 1818) neben dem neuen Departement, der „Ecklesiastikexpedition", bestehen. Diese letztere sollte auch die Kirchenfreiheit gegen königliche Uebergriffe schützen. Der Vorsitzende der Expedition sollte stets ein Geistlicher sein; ihre Beamten sollten von der Geistlichkeit besoldet werden; und sie sollte über alle an sie gelangenden kirchlichen Geschäfte vor dem König Vortrag halten. So erhielt die Expedition eine Art Mittelstellung als königliches Amt und als Behörde zum Schutz der Kirche gegen Verstaatlichung. Das ging unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Freiheit gut, solange die Expedition unter der Leitung des Bischofs Wallquist stand. Später aber wurde sie für die Stellung der Kirche unbequem genug, als sie, nachdem sie zeitweilig matt gesetzt gewesen war, in die rein politische Organisation des neuen Staates einverleibt wurde.

Im übrigen schien die große Verfassungsänderung des Jahres 1809 am ehesten die Volkskirchenfreiheit zu bestätigen, die zu Beginn der Freiheitszeit erkämpft war. Die Privilegien der Geistlichkeit von 1723 wurden unter den Schutz der Verfassung gestellt, und die demokratische Grundlage der kirchlichen Selbstverwaltung des Volks durch Kirchengemeindeversammlung und Kirchenrat wurde auf dem alten Grunde durch die Verordnung von 1817 und die Kommunalverfassungen von 1843—1862 entwickelt. Wenn die unzähligen bürgerlichen Angelegenheiten, die im Laufe der Zeit in der Kirchspielverwaltung mit den kirchlichen verkoppelt waren, von ihr gelöst und einer besonderen Kommunalversammlung zugewiesen wurden, so war dies unter religiösem Gesichtspunkt ein offenbarer Vorteil für die kirchliche Selbstverwaltung. Das Gleiche galt von einer anderen Entwicklungslinie von 1809, die unmittelbar das Verhältnis von Kirche und Staat berührte. Mit dem § 16 der „Regierungsform" und dessen Vorschrift, „daß der König Niemandes Gewissen zwingen darf oder zwingen lassen darf, sondern einen jeden einzelnen in der freien Ausübung seiner Religion schützen muß", wurde grundsätzlich nicht nur Gewissens-, sondern Religionsfreiheit eingeführt, wenn sie auch tatsächlich erst seit 1860 anfing, sich durchzusetzen. Die schwedische Kirche wurde aus der einzigen, vom Staate zugelassenen zu einer bloß privilegierten Kirche. Damit fiel jeder Schein der Berechtigung fort, die Kirche als eine Seite des Staates selbst, als ein für religiöse Zwecke bestimmtes Staatsorgan zu bezeichnen.

Trotz dem oben Angeführten trat nach 1809 eine Entwicklung ein, die wirklich dahin zu führen schien, ohne größere Verfassungsänderungen der schwedischen Kirche ein stärkeres staatskirchliches Gepräge aufzudrücken. Zwei Hauptpunkte müssen hier hervorgehoben werden. 1. Wie oben gesagt, waren das kirchliche und bürgerliche Leben eng miteinander verflochten geblieben, ohne daß feste Grenzen zwischen beiden gezogen worden waren. Es war darum natürlich, daß die Ecklesiastikexpedition die Behandlung der Kirchen- und Schulsachen behielt und ausdehnte. Nun war sie 1840 als Ecklesiastikdepartement in die neue Departementsordnung eingefügt. Der Chef dieses Departements, der Ecklesiastikminister, der als Mitglied einer politischen Regierung nach politischen Gesichtspunkten gewählt wird, soll also als letzter dem König wichtige, rein kirchliche Sachen vorlegen. Das kann große Schwierigkeiten auch für die zentrale religiöse Arbeit im Gefolge haben. 2. Die Geistlichkeit auf dem Reichstage hatte die Einrichtung der Kirchenversammlung gleichsam in sich aufgesogen. Aber im Laufe des 19. Jahrhunderts erwies es sich immer weniger als zweckmäßig, diese Stellung beizubehalten. Die Verfassung von 1809 legte ein solches Gewicht auf den Reichstag neben und bald vor der königlichen Majestät, daß hier die politischen Interessen fast ausschließlich bestimmend werden mußten. Die Geistlichkeit genügte nicht mehr der doppelten Aufgabe, Reichstagsstand und Reichskonsistorium zu sein. Das Kirchliche wurde in die politischen Gegensätze hineingezogen und von ihnen gestört. Faktisch drohte die Volkskirche ein staatliches Organ zu werden.

Dem gesellte sich nun ein wichtiger Faktor hinzu. Was noch zu Beginn der Freiheitszeit als Schutz für die Wirksamkeit der Kirchen gelten konnte, die alles beherrschende Stellung der Geistlichkeit, das entsprach ein Jahrhundert später nicht mehr der evangelischen Auffassung der Kirche. Viele Faktoren außerhalb und innerhalb Schwedens trugen dazu bei, den Anspruch auf Beteiligung der Laien nicht nur an den Angelegenheiten der Gemeinden, sondern auch auf den höheren Stufen der Kirchenleitung zu verstärken. Als die Lektoren im 19. Jahrhundert allmählich immer seltener ordiniert wurden, wurden die Stiftsleitungen, die Domkapitel, im allgemeinen in ihrer Mehrheit eine Leitung von Laien, gewiß ein ebenso einzigartiger wie bedeutungsvoller Faktor für Schwedens Kirche als Volkskirche. Die Laien aber mußten auch in einer kirchlichen parlamentarischen Versammlung vertreten sein, falls die evangelische volkskirchliche Freiheit ganz gewahrt sein sollte. Daß eine solche Versammlung auch neben dem politischen geistlichen Stand notwendig war, wurde immer stärker erkannt. Durch eine solche Kirchenversammlung neben dem Reichstag hoffte man die religiöse Separation zu verhindern, die im 19. Jahrhundert den Spuren der Erweckungsbewegung zu folgen drohte. Für den romantischen Liberalismus der Zeit wurde es ja auch eine Konsequenz, kirchlich-parlamentarische Selbstregierung zu fordern. Dann mußten die Laien dabei sein; eine Kirchenversammlung bloß aus Geistlichen wäre ja Katholizismus gewesen. So wurde die Losung vielerorts: den Reichstag der Politik, aber eine Kirchen-

versammlung für die Interessen der Kirche wie in den großen Tagen des 16. Jahrhunderts.

Hier kann nicht einmal der Versuch gemacht werden, die verschiedenen Vorschläge für eine Kirchenversammlung neben dem Reichstag anzudeuten, die in Zeitschriften, Kirchenverfassungskommissionen, Gesetzesausschüssen und im Reichstage auftauchten. Im vordersten Gliede des Kampfes für eine freie Kirchenversammlung stand Schwedens vielleicht am klarsten blickender und größter Kirchenpolitiker des 19. Jahrhunderts, Bischof J. H. Thomander. Verschiedene Schwierigkeiten hinderten lange die Verwirklichung, z. B. die Rivalität zwischen dem geistlichen und dem bürgerlichen Element, die Schwierigkeit, die Grenzen für die Aufgaben einer Kirchenversammlung zu ziehen usw. Da wurde 1858 das Konventikelplakat aufgehoben und 1860 fremden Religionsgesellschaften die Zulassung gewährt. Das trieb an. Den letzten Stoß gab ein politischer Faktor, der Vorschlag, den aus vier Ständen zusammengesetzten Reichstag gegen das Zweikammersystem einzutauschen. Angesichts dessen, daß die Geistlichkeit ganz vom Reichstag verschwinden sollte, wurde es als unbedingt nötig erkannt, eine Kirchenversammlung zustande zu bringen. Das gewann ihr Anhänger auch dort, wo man bisher verständnislos oder feindselig dagestanden hatte. Der Staatsminister Louis de Geer begriff das Bedürfnis nach einer Kirchenversammlung. Er begriff auch, daß der Vorschlag zu einer Umbildung der politischen Vertretung, dessen vornehmster Träger er war, bedeutend leichter durchgeführt werden könnte, wenn zunächst die Kirchenversammlung geordnet wurde. So legte er denn den Entwurf zu einer Kirchenversammlung vor, der 1863 angenommen wurde. In Verbindung mit der Einführung der neuen Reichstagsordnung 1865—1866 wurde — das Wichtigste — die Stellung der Kirchenversammlung durch Verfassungsgesetz sanktioniert. 1868 trat die erste Kirchenversammlung zusammen.

Das so zustande gekommene Kirchenversammlungsgesetz gab der alten Synodalinstitution eine für Schwedens Kirche eigentümliche staatsrechtliche Form. Die Kirchenversammlung besteht aus den 12 Bischöfen und Stockholms Pastor primarius als geborenen Mitgliedern, aus je 2 von den beiden theologischen Fakultäten gewählten Professoren, aus 13 von den Pfarrern der 12 Stifter und Stockholms gewählten geistlichen Abgeordneten sowie 30 von den stimmberechtigten Männern, jetzt auch Frauen, des Reiches durch Wahlmänner gewählten Laienabgeordneten. (Auch Frauen sind jetzt wählbar.) Wenigstens alle fünf Jahre soll die Kirchenversammlung zusammentreten. Sie erhielt eine nicht unbedeutende Befugnis. Durch sie wurde der Kirche eine eigene Vertretung gegeben, vermittelst welcher sie dem König ihre Forderungen und Wünsche in ihren eigenen Angelegenheiten vortragen kann, doch so, daß die Entscheidung beim König steht. Wenn es sich um das Zentralste handelt, um die Kirchenbibel, das gottesdienstliche Leben und die Unterweisung, — die sogenannten kirchlichen Bücher — kann der König nur mit Zustimmung einer qualifizierten Mehrheit (2/3) der Kirchenversammlung etwas Neues ein-

führen. Kirchengesetze sollen von der Kirchenversammlung, dem Reichstage und dem König gemeinsam beschlossen werden. Die Kirchenversammlung hat demnach hier auch das Recht der Initiative. Ohne die Zustimmung der Kirchenversammlung kann kein Vorschlag kirchengesetzlicher Natur angenommen werden, und wenn die Auslegung eines geltenden Kirchengesetzes strittig ist, so hat die Kirchenversammlung das Veto selbst gegenüber dem höchsten Gericht. — Viele Mängel hafteten dem Kirchenversammlungsgesetz an, z. B. in der Formulierung des Vetorechts der Kirchenversammlung im Hinblick auf die „kirchlichen Bücher". Das Kirchenversammlungsgesetz wurde zudem in die Verfassung aufgenommen, aber nicht in die Kirchenverfassung, so daß nach der Auslegung einzelner die ganze Kirchenversammlung ohne eigene Mitwirkung durch Beschluß des Reichstags und Königs aufgehoben werden kann. Aber trotz diesen Mängeln kann gesagt werden, daß die Einführung der Kirchenversammlung von 1863—1865 an einem entscheidenden Punkt den evangelischen Volkskirchentyp wieder herstellte und ausbaute, den eine historische Entwicklung von mehreren Jahrhunderten bildete. In der „Allgemeinen Kirchenversammlung" („allmänna kyrkmötet") hatte die schwedische Kirche einen höchst wertvollen, gewiß nicht immer ausreichend benutzten Mittelpunkt für ihr freies äußeres Leben erhalten. In Finnland wurde eine entsprechende, an bestimmten Punkten fester gebaute Kirchenversammlung geschaffen, und andere evangelische Kirchen haben versucht, etwas Aehnliches zu erlangen.

Eine grundsätzliche Aenderung im Verhältnis von Staat und Kirche ist nach 1865 nicht zu verzeichnen. Die Reste des staatlichen Religionszwanges sind Schritt für Schritt beseitigt worden; die letzten sind im Begriff, zu verschwinden. Eine alte, schon seit Gustav Vasa umstrittene Einzelheit des Staatskirchentums fiel 1910 fort, als die königlichen Pfarreien aufgehoben wurden, während die wenigen, noch übrig gebliebenen Patronate durch Beschluß der Kirchenversammlung von 1920 beseitigt wurden. Auf der anderen Seite haben die zivilamtlichen Aufgaben, die an und für sich der Arbeit des Pfarrers in mancher Beziehung zugute kommen können, neuerdings einen solchen Umfang angenommen, daß sie an vielen Orten dem Pfarrer den Charakter eines in erster Linie staatlichen Beamten, nicht eines kirchlichen Hirten, aufzuprägen drohen. Im Zusammenhang mit der fortschreitenden Verweltlichung des ganzen schwedischen Kulturlebens ist auch jüngst eine politische Tendenz aufgetaucht, durch kleine Aenderungen leise und unbemerkbar die Kirche ganz der Staatsgewalt unterzuordnen. Der Reichstag hat auch zu erwägen begonnen, inwieweit das Vetorecht der Kirchenversammlung in der Kirchengesetzgebung beseitigt werden kann; und durch eine Resolution von 1921, die sich gegen den auf ein neues Gesangbuch zielenden Beschluß der Kirchenversammlung von 1920 richtete, hinderte der Reichstag faktisch die Sanktionierung des Beschlusses der Kirchenversammlung durch den König. Ja anläßlich der provisorischen Erledigung dieser Angelegenheit Herbst 1921 bestritt

die Regierung das Vetorecht der Kirchenversammlung in Sachen der Kirchenbücher, eine Erklärung, die von folgenschwerer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Staat in Schweden werden kann. Unter diesen Verhältnissen gewinnt auch innerhalb der Kirche der Gedanke Verbreitung, in eigener Initiative sich vom Staate zu trennen. Auf dem jetzt jährlich sich wiederholenden, nicht offiziellen, aber von Pfarrern und gewählten Abgeordneten aus dem ganzen Reiche zahlreich besuchten „kyrkliga mötet" (kirchliche Versammlung) in Stockholm wurden jedoch 1920 Richtlinien für einen Kampf ausgegeben, der das kirchliche Selbstbestimmungsrecht in volkstümlichem Geiste unter fortgesetzter Mitwirkung des Staates und Einordnung in ihn wahren will. Denn in unserer Volkskirchenform auch mit ihren Mängeln hat die historische Entwicklung eine Möglichkeit eröffnet, mit dem Evangelium weiter und tiefer das ganze Volksleben zu ergreifen, als irgend eine andere Kirchenform es dürfte verheißen können.

Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg und die Wittenberger Theologen.

Von

Walter Friedensburg.

In die nachreformatorische Doktrin, der zufolge das kirchliche Bekenntnis des Territorialherrn für die Insassen der Herrschaft maßgebend sein sollte, legte der Glaubenswechsel des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg im Jahre 1614 Bresche [1]). Es war nicht daran zu denken, daß ein vergleichsweise großes Fürstentum, wie das Brandenburgische, dessen Bewohner sich seit den Zeiten der Reformation einhellig und unentwegt zum Luthertum bekannten, den Schritt von diesem zum Calvinismus mitmachen würde. Johann Sigismund selbst betonte auch von vornherein die gleichsam private Art seines lediglich durch persönliche Beweggründe herbeigeführten Uebertritts und begleitete dessen Verkündigung mit der Zusicherung, daß seinen lutherischen Untertanen aus seinem Schritte keine Kränkung ihrer Gewissen erwachsen solle. Trotzdem wurde manches anders im Kurfürstentum; die Reformierten mehrten sich und erfuhren vom Hofe begreiflicherweise mehr Förderung und Gunst als das Gegenteil: in den kurfürstlichen Staatsrat z. B. wurden bald nur noch Glaubensgenossen des Landesherrn berufen. Daher empfanden die Lutheraner den Glaubenswechsel des letzteren als schwere Beeinträchtigung; an mehr als einem Orte kam es zu stürmischen Straßenaufläufen und Johann Sigismund sah sich genötigt, einige Maßnahmen, die der lutherischen Mehrheit der Bevölkerung besonders anstößig waren, zurückzunehmen. Im weiteren Verlauf der Dinge aber mußte, da auch Johann Sigismunds Nachfolger sich zum Calvinismus bekannte, hier Versöhnung der beiden Bekenntnisse oder mindestens Herbeiführung gegenseitiger Duldung die Losung sein. Dergestalt eröffnete der Glaubenswechsel des brandenburgischen Herrscherhauses der Gewissensfreiheit in deutschen Landen eine Gasse.

1) Zu dem Glaubenswechsel Johann Sigismunds und dessen nächsten Folgen s. D. H. Hering, Historische Nachricht von dem ersten Anfang der evangelisch-reformierten Kirche in Brandenburg und Preußen (1778), dazu Verbesserungen und Zusätze (1783); und F. Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg I. Geschichte der evangelischen Union in Preußen I (1872) S. 29 ff.

Freilich stellten sich diesem bedeutsamen Fortschritt vorerst noch starke Hemmnisse entgegen. Nicht einmal die furchtbare Prüfung, die der dreißigjährige Krieg mit der machtvollen Erhebung der österreichisch-spanischen Macht über die Evangelischen heraufbeschwor, erwies sich als kräftig genug, um die gleichmäßig bedrohten Anhänger Luthers und Calvins einander näher zu bringen; vielmehr loderte zumal im Luthertum die alte Feindschaft gegen die Reformierten aufs Neue in hellen Flammen auf. Seine mächtigste Stütze besaß dies starre Luthertum, das sich eher mit den Papisten als mit jenen vertragen zu können meinte, an den Albertinern in Kursachsen. Schon Kurfürst August hatte in seinen Landen die „Kryptocalvinisten" mit größter Gewaltsamkeit ausgerottet und der kurzen Regierung seines freier gerichteten Sohnes Christian I. war eine um so schärfere kirchliche Reaktion gefolgt, die den Träger der Politik Christians, den Kanzler Nikolaus Krell, sogar aufs Blutgerüst geschleppt hatte. Seitdem wurde im kurfürstlichen Sachsen die Herrschaft des strengen Luthertums nicht mehr erschüttert. Noch nach dem Tode Gustav Adolfs fand dieses den Anschluß an das Haus Habsburg, während man sich den Reformierten derart abgeneigt erwies, daß auf dem Friedenskongreß zu Münster der kursächsische Gesandte die Aufnahme der letzteren unter die geduldeten Glaubensparteien zu hintertreiben suchte [1]). Auch als diesen Bemühungen zum Trotz die Friedensurkunde die Reformierten den Lutheranern kirchlich gleich berechtigt an die Seite stellte, fand sich Kursachsen nicht bewogen, seine Haltung jenen gegenüber zu ändern; vielmehr wandten sich die lutherischen Theologen des Ursprungslandes der Reformation fortan mit nur um so zäherer Verbissenheit gegen eine inzwischen im Luthertum selbst aufgekommene versöhnlichere Richtung.

Der hervorragendste Träger dieser Richtung war der aus dem Schleswigischen stammende Georg Calixtus, seit 1614 Professor an der braunschweigischen Hochschule zu Helmstedt [2]). Unter humanistischen Einflüssen herangewachsen und durch Reisen in Holland, England und Frankreich gebildet, legte Calixtus als Theologe den Nachdruck auf das, was die drei christlichen Konfessionen gemeinsam haben, und wollte selbst den Katholiken, der mit sittlichem Ernst die ursprünglichen Grundlagen des Glaubens festhalte und nur aus Mangel an besserer Einsicht dem päpstlichen Aberglauben anhänge, nicht verdammen. Nur um so stärker betonte er, indem er selbst an einem freilich nicht engherzig gefaßten Luthertum festhielt, die auf den gemeinsamen Besitz der heilsnotwendigen Lehren begründete enge Verwandtschaft zwischen Luthertum und Reformierten und verlangte, daß man, wenn völlige Einigung noch nicht erreichbar sei, doch die theologischen Schullehren zurückstelle und sich vertrage, das gegenseitige Verketzern einstelle und dem nahe verwandten Gegner christliche Milde und Schonung angedeihen lasse.

---

1) B. Erdmannsdörfer, Deutsche Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Großen I (1892) S. 75.
2) Vgl. besonders Tschackert in RE. III³ (1897) S. 644—647.

So anstößig nun diese Auffassung des Helmstedters den kursächsischen Zionswächtern war, so nahe berührte sie sich mit den Gedanken des zweiten Nachfolgers Johann Sigismunds in Brandenburg, des Kurfürsten Friedrich Wilhelm, dessen Kirchenpolitik sich das Ziel setzte, „die beiden Parteien dahin zu bringen, daß sie sich der gemeinsamen Grundlagen ihres Glaubens bewußt würden und sich darum trotz der Unterschiede vertrügen“[1]). So gedachte Friedrich Wilhelm wenige Jahre nach dem Westfälischen Frieden eine Zusammenkunft seiner Theologen beider Richtungen zu veranstalten, auf der sie, wie es im Anhang zu dem Landtagsrezeß vom 26. Juli 1653 heißt, „ihre Konfessionen liquidieren, auch ohne Disput dartun sollen, worin sie eigentlich different sind und wiefern sie sich ohne Verletzung eines jeden Gewissens christlich und brüderlich . . . dulden können, bis der Höchste zur endlichen Hinlegung aller noch übrigen Streitigkeiten Segen und Gnade verleihen werde“. In demselben Nebenrezeß erlaubte Friedrich Wilhelm auf Bitten der lutherischen Stände ferner, daß an die Universität Frankfurt ein lutherischer Theologe berufen werde, machte aber zur Bedingung, daß dieser sich vorweg reversieren müsse sich friedlich zu verhalten, auch den theologischen Doktorgrad, falls er ihn noch nicht besitze, in Helmstedt oder wo es sonst dem Kurfürsten gefällig wäre, anzunehmen[2]).

Kam in dieser letzteren Klausel die Achtung zum Ausdruck, die der Kurfürst der Helmstedter Richtung entgegenbrachte, so enthielt sie offenbar gleichzeitig eine Absage an diejenige Hochschule, auf welche die Ueberlieferung den lutherischen Theologen in erster Linie hinwies, nämlich Wittenberg, wo in der theologischen Fakultät die leidenschaftlichsten Widersacher des Synkretismus Calixts saßen. Und zwar verkörperte sich in erster Linie dieser Gegensatz in der Person Abraham Calovs, eines preußischen Landeskindes. In Mohrungen in Ostpreußen, demselben Orte, aus dem 132 Jahre nach ihm ein ganz anders gerichteter Theologe hervorgehen sollte, war Calov 1612 zur Welt gekommen[3]). Frühreif hatte er schon 1628 die Königsberger Hochschule beziehen können, an der er später auch, zuerst als Mitglied der philosophischen, dann der theologischen Fakultät Vorlesungen hielt und endlich zum außerordentlichen Professor in der letzteren aufstieg. Dann folgte Calov 1643 einem Rufe nach Danzig als Rektor des akademischen Gymnasiums und Pastor an der Trinitatiskirche, unterhielt aber auch von hier aus noch Beziehungen zur preußischen Hauptstadt und soll eine Berufung, die von der Universität Rostock aus an ihn erging, auf Bitten der Königsberger abgelehnt haben, in der Erwartung, bald in führender Stellung nach Königsberg zurückzukehren. Allein er mußte sich angesichts der kirchlichen Haltung des

1) K. Müller, Kirchengeschichte II, 2 (1919) S. 590. Vgl. auch H. Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des großen Kurfürsten (Berlin 1894) und Brandes a. a. O. I, S. 128 ff.

2) Abschrift in Halle, Wittenberger Univ. Archiv (WUA.) Tit. 42, Nr. 36, Bl. 1.

3) Vgl. insbesondere Kunze in RE. III³ (1897) S. 648—654; auch meine Geschichte der Universität Wittenberg (Halle 1917) S. 418 ff.

jungen Landesherrn je länger desto sicherer überzeugen, daß seine eifrig lutherische Richtung ihn von der ersehnten Wirkungsstätte ausschloß. Doch entschädigte ihn für diese getäuschte Hoffnung das Schicksal durch die 1650 erfolgte Berufung an die theologische Fakultät der Lutherhochschule selbst, der Calov von da an bis zu seinem Lebensende 36 Jahre hindurch angehört hat.

Zwei Jahre vor der Erklärung Johann Sigismunds über seinen Bekenntniswechsel geboren, war Calov gleichsam unter den Folgen dieses bedeutsamen Schrittes herangewachsen; er hatte wahrnehmen müssen, wie auf altlutherischem Gefilde an nicht wenigen Stellen die Saat des Calvinismus aufgesprossen war und diese Wahrnehmungen hatten seine wohl schon von Eltern und Voreltern überkommene Anhänglichkeit an das Luthertum gestärkt und unerschütterlich gemacht. Ihm war jegliche Heilsmöglichkeit im überlieferten Luthertum beschlossen, in dessen System er auch zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem kaum einen Unterschied zuließ. In der Aufrechterhaltung dieses Luthertums, wie es die Bekenntnisschriften, zumal die unveränderte Augsburgische Konfession und die Konkordienformel, herausstellten, erkannte Calov seine eigentliche Lebensaufgabe, der er mit großer Unbeugsamkeit und Schroffheit, und mit unermüdlicher Arbeitskraft, unterstützt durch umfassende Gelehrsamkeit und eine gewandte Feder, unentwegt oblag. Dabei war es nun natürlich, daß er das Luthertum nicht sowohl gegen die alte Kirche als gegen die Reformierten und vor allem, wie schon angedeutet, gegen die abweichenden Richtungen im eigenen Heerlager verteidigen zu müssen glaubte. Calov eröffnete den literarischen Kampf schon in seinem 21. Lebensjahre mit einer Streitschrift gegen Berg, den reformierten Hofprediger Kurfürst Georg Wilhelms von Brandenburg. Seitdem aber der Calixtinismus oder Synkretismus zu größerer Bedeutung emporwuchs, wandte sich Calov vor allem gegen diesen. Schon auf dem Thorner Religionsgespräch von 1645, das er von Danzig aus besuchte, warf sich Calov zum Wortführer des strengen Luthertums auf; seinen Bemühungen vor allem war es zuzuschreiben, daß die Versammlung sich weigerte, Calixt, der ebenfalls in Thorn erschienen war, als Vertreter des Luthertums anzuerkennen und zuzulassen. Andererseits hatte Calov den Schmerz wahrzunehmen, daß in den nächstfolgenden Jahren der Synkretismus in seiner engeren Heimat Ostpreußen, von der Landesobrigkeit begünstigt, Wurzel schlug. Neben Johann Latermann, einem Schüler des Calixtus, der jedoch schon 1652 das Land verließ, war der eifrigste Vertreter dieser Richtung Christian Dreier, dem Kurfürst Friedrich Wilhelm einst die durch Calovs Fortgang nach Danzig erledigte außerordentliche Professur an der Universität verliehen hatte, um ihn später trotz des Widerspruchs der Landstände und des streng lutherischen Teils der Geistlichkeit der Hauptstadt zum ersten Schloßprediger und endlich auch zum ordentlichen Professor in der theologischen Fakultät der Hochschule zu befördern. Wider Dreier zumal richtete Calov seine Angriffe in der noch in Danzig abgefaßten, seinen 1649 erschienenen Institutiones theologicae beigegebenen Consideratio novae

theologiae Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum. Seit Calov dann nicht lange darauf nach Wittenberg übergesiedelt war, fühlte er sich als Inhaber der Cathedra Lutheri nur um so mehr verpflichtet, die Erbschaft des Megalander, so wie er sie auffaßte, zu verteidigen. Schon seine Antrittsrede als Wittenberger Professor mit ihren scharfen Angriffen gegen den „Tyrannen in Preußen und den Julianus und Synkretisten auf der Julius-Universität“ ließ über den Geist, in dem Calov sein theologisches und akademisches Amt auffaßte, keinen Zweifel. Daß er dabei auch den Kurfürsten von Brandenburg, seinen vormaligen Landesherrn, mit Angriffen nicht verschonte, kann nicht überraschen; mußte Calov doch in Friedrich Wilhelm den eigentlichen Schutzherrn und Schirmhalter des ostpreußischen Synkretismus und denjenigen erblicken, der ihm selbst die Pforte zur Heimat verschlossen hielt.

Ob der Hohenzoller von jenen Aeußerungen seines Landeskindes Kenntnis erhielt, wird sich kaum ausmachen lassen; falls er davon erfuhr, mochte er darüber wohl als Theologengezänk hinwegsehen. Schließlich hat Friedrich Wilhelm jedoch das Treiben der lutherischen Zionswächter in Wittenberg lästig empfunden. An dieser Stätte hatte sich nämlich, übrigens den alten Ueberlieferungen der Hochschule entsprechend, Calovs Richtung mehr und mehr durchgesetzt; in der theologischen Fakultät wahrte ihm gegenüber nur Johannes Meisner seine wissenschaftliche Unabhängigkeit, während die übrigen teils, wie Johannes Scharf und Andreas Kunadus, wenig hervortraten, teils, wie Andreas Quenstädt und Johannes Deutschmann, unbedingte Anhänger Calovs wurden. Auch die Gunst der Landesherren, sowohl des 1656 verstorbenen Johann Georgs I. wie seines Sohnes und Nachfolgers Johann Georgs II., stand Calov zur Seite, mit dem endlich auch der einflußreiche Hofprediger Jakob Weller (1646—1664), der Leiter der kursächsischen Kirchenpolitik, am gleichen Strange zog. In der unbedingten Abweisung und Niederhaltung der helmstedtischen Theologie, die Weller auch mit der Feder bekämpfte, war er mit Calov eines Sinnes und Herzens.

In jenen Jahren erfuhr die staatsrechtliche Stellung Kurfürst Friedrich Wilhelms zu Preußen die bedeutsamste Wandlung. Aus einem polnischen, dann schwedischen Vasallen wurde er, wie jedermann weiß, Souverän, unabhängiger Landesherr des alten Ordenslandes. Im schwedisch-polnischen Kriege begründet fand die neue Stellung des Kurfürsten im Frieden von Oliva (3. Mai 1660) ihre Bekräftigung und internationale Anerkennung. Aber im Lande selbst begegnete dem Hohenzoller noch Widerstand. Die preußischen Stände, die gegen die Versuche der Brandenburger, ihre fürstliche Gewalt zu erweitern, an der polnischen Macht nicht selten einen erwünschten Rückhalt gefunden hatten, weigerten der neuen Machtstellung des Kurfürsten die Anerkennung, und mit den Ständen machte die orthodox-lutherische Geistlichkeit gegen den reformierten Landesherrn gemeinsame Sache. So verliefen die dem Frieden von Oliva folgenden Jahre in Ostpreußen sehr stürmisch und nur durch militärische Gewalt konnte schließlich die Opposition soweit

gebrochen werden, daß die Stände im Oktober 1663 auf die neue, vom Kurfürsten ihnen auferlegte Verfassung hin die Erbhuldigung leisteten, ohne daß damit freilich die Mißstimmung der Gegner des Hohenzollern endgültig beseitigt worden wäre.

Mit den dergestalt auch vor Kämpfen nicht zurückschreckenden Bestrebungen Friedrich Wilhelms, seine Hoheit im eigenen Lande unverrückbar und unerschütterlich aufzurichten, steht der Gegenstand, der uns auf den nächsten Blättern beschäftigen soll, in innerer Verbindung: der Zusammenstoß des Fürsten mit der theologischen Fakultät der Hochschule Friedrich des Weisen, der ersterer nicht gestatten wollte, kraft des Ansehens, das im Zeitalter der Reformation der Geistlichkeit in den neugläubigen Ländern zugewachsen war, sich zwischen ihn und seine Untertanen zu stellen.

Im Jahre 1654 hatte Friedrich Wilhelm eine Verfügung erlassen, wonach kein brandenburgischer Geistlicher weder im Inland noch im Ausland eine theologische Schrift veröffentlichen dürfe, die nicht vom kurfürstlichen Konsistorium zensiert und zugelassen worden sei. Trotzdem kamen in den nächsten Jahren in der Mark wiederholt Kampfschriften der Lutherischen wider die Reformierten zum Vorschein, die dieser Bedingung nicht entsprachen, und zwar wies ihr Ursprung nach Wittenberg. Erzürnt ließ daraufhin Friedrich Wilhelm Ende März 1660 am Dresdner Hofe eine Denkschrift übergeben [1]), die diesen Punkt bei dem Nachbarkurfürsten zur Sprache brachte: eine Zeit her, sagte das Aktenstück, hätten etliche in der Kur Brandenburg seßhafte lutherische Prediger dem landesherrlichen Verbot entgegen unterschiedliche heftige Skripta wider die Reformierten veröffentlicht und zwar, da sie sie in der Mark selbst nicht hätten zum Druck bringen können, in Wittenberg, wodurch die landesfürstliche Hoheit Friedrich Wilhelms keine geringe Verkleinerung erfahre, auch das Friedensinstrument von 1648 verletzt werde; er hoffe daher, Johann Georg werde dem zu begegnen wissen. Letzterer sandte Abschrift der Beschwerde an die theologische Fakultät der Hochschule und befahl ihr, sich darüber zu verantworten.

Die Wittenberger kamen am 1. Mai d. J. der Aufforderung ihres Kurfürsten nach [2]). Sie erklärten zunächst, von Schriften derart, wie die Beschwerde Friedrich Wilhelms sie bezeichne, nichts zu wissen; sie würden auch, behaupteten sie, trotz mancher Herausforderungen von kurbrandenburgischer Seite solche Schriften nicht durch ihre Zensur zum Druck zugelassen haben. Daß aber überhaupt Schriften brandenburgischer Geistlichen mit ihrem Wissen und ihrer Zulassung in Wittenberg gedruckt worden seien, stellten Calov und die Seinen nicht in Abrede, doch wollten sie nur von zweien wissen; sei noch weiteres in Wittenberg gedruckt worden, so falle das ausschließlich den dortigen Buchdruckern zur Last, auf die sie, die Theologen, keinen so großen Einfluß hätten, um das verhindern zu können; die Buchdrucker,

1) WUA. Tit. 32, Nr. 36, Bl. 3, Abschrift.
2) Ebenda Bl. 6 f.; Entwurf Johann Meisners mit Verbesserungen Calovs.

erinnerten sie, seien der Universität nicht verpflichtet und druckten öfter auf eigene Hand, ohne sich um die Zensur zu kümmern. Letzteres traf wohl zu; aber welches waren denn nun die beiden Schriften, denen die Wittenberger Theologen geflissentlich zum Druck verholfen hatten? Es waren eine Predigt des Berliner Geistlichen Samuel Pomarius, und die Brevis historia Syncretismi, des Pastoren zu Stendal Jakob Schilling [1]). Eben diese beiden Männer aber hatten bei dem brandenburgischen Kurfürsten und den Seinigen durch ihre Veröffentlichungen den schwersten Anstoß erregt, so zwar, daß beide scharf gemaßregelt, nämlich ihrer Aemter entsetzt worden waren. Man kann danach kaum zweifeln, daß die Beschwerde Friedrich Wilhelms wesentlich diesen Schriften gegolten hat [2]). Doch meinten die Wittenberger wegen des Zuwiderhandelns gegen jenes Gebot keinen Vorwurf zu verdienen, da es die offenbarste Ungerechtigkeit sei, daß in der Kur Brandenburg die Lutheraner genötigt sein sollten, ihre Arbeiten der Zensur ihrer bittersten Feinde, der Calvinisten, zu unterbreiten und nicht einmal auswärts etwas drucken lassen dürften, während doch der Verbreitung der Schriften der Reformierten keine derartigen Beschränkungen entgegenständen!

Die Akten überliefern nicht, welche Aufnahme diese Verteidigungsschrift der Wittenberger Theologen bei ihrem Landesherrn gefunden, noch ob dieser Friedrich Wilhelm zufriedenzustellen versucht und vermocht hat. Sicher scheint jedoch, daß den Wittenbergern auch weiterhin nichts in den Weg gelegt wurde, für das Luthertum in ihrer Weise tätig zu sein. Infolgedessen blieben auch weitere Anstöße nicht aus; und zwar war es jetzt Ostpreußen, wo man die Tätigkeit jener übel vermerkte. Hier [3]) war der literarische Streit zwischen Dreier und seinen theologischen Gegnern, den strengen Lutheranern im Königsberger dreistädtischen Ministerium, aufs neue entbrannt, indem jener die Rede, die er Ostern 1661 bei der Niederlegung des Rektorats der Universität über den Synkretismus gehalten hatte, drucken ließ. Um dieselbe Zeit gab er auch eine Predigt unter dem Titel „Die einige sichtbare und bedrängte Kirche Christi" heraus. Beide Schriften erläuterten den schon bekannten Standpunkt ihres Verfassers, der alle diejenigen als geistliche Brüder angesehen wissen wollte, die das apostolische Glaubensbekenntnis in einem richtigen Sinn annähmen. Von der Bezeichnung dieser Richtung als Synkretismus zwar wollte Dreier nichts wissen, der Sache nach aber bekannte er sich unzweideutig zu ihr. Wider Dreier wandte sich dann eine Schrift des dreistädtischen Ministeriums unter dem Titel „Gründlicher und notwendiger Bericht, was ein . . .

1) Den vollständigen Titel s. bei Landwehr S. 200, 1 (in Wittenberg gedruckt bei Johann Borckard).

2) Wie unser Aktenstück angibt, war die Predigt des Pomarius von dem inzwischen (Anfang 1660) verstorbenen Joh. Scharf, die Brevis historia von Calov zensiert worden. — Ueber Pomarius s. insbesondere Hering, Neue Beiträge S. 92—103; Landwehr S. 198, 3.

3) Vgl. J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen I (2. Aufl., Jena 1733) S. 282 ff.

Christ von der . . . Kirchen . . . glauben soll, darinnen insonderheit D. Dreieri . . . falsche Auflagen . . . abgelehnt werden". Diese Schriften und Widerschriften bewirkten einen Befehl des Kurfürsten vom 17. Januar 1662 an die preußische Regierung, die sog. Oberräte, die angewiesen wurden, gegen das Verketzern der Theologen einzuschreiten. Bei den hierdurch veranlaßten Erhebungen der Oberräte [1]) kam nun auch ein Schreiben zum Vorschein, das von Abraham Calov unter dem 9. Juni 1661 an eins der Mitglieder des Ministeriums gerichtet und von letzterem durch den Druck veröffentlicht worden war. Calov suchte hier zu zeigen, daß Dreier in der preußischen lutherischen Kirche nicht geduldet werden dürfe, und beklagte die Blindheit derer, die das nicht erkennen wollten.

Als Kurfürst Friedrich Wilhelm von seinen Oberräten dieses Schriftstück erhielt, brauste er heftig auf und ließ ungesäumt ein Schreiben an Johann Georg II. ausgehen [2]), worin er die Bestrafung des hitzigen Theologen verlangte. Es gebühre, führte er aus, letzterem nicht, außerhalb seines Sprengels über Fremde zu urteilen noch dergleichen aufwieglerische Reden gegen seine, Friedrich Wilhelms, Untertanen zu gebrauchen, ebensowenig sich in ein fremdes Kirchenwesen, über das ihm keine Cognition zustehe, zu mischen und es zu turbieren und zu beunruhigen.

Johann Georg konnte nicht umhin, das Schreiben seines Brandenburgischen Amtsgenossen wiederum Calov zugänglich zu machen. Dieser war um eine Antwort nicht verlegen [3]): er wisse von keinem Schreiben, das er am angegebenen Tage an irgendeinen Prediger in Preußen habe abgehen lassen; bevor man einen Abdruck solchen Schreibens produziere, müsse er es daher ablehnen, sich in dieser Sache zu äußern. Doch fügte er noch hinzu, daß er seines Erinnerns überhaupt in etlichen Jahren keinem Prediger im Herzogtum Preußen geschrieben habe; viel weniger sei es mit seinem Wissen und Willen geschehen, so einiges Schreiben „als von ihm" zum Druck gegeben worden sei. Bei diesen Versicherungen stützte sich Calov anscheinend darauf, daß er in der Tat weder sich amtlich geäußert noch seinen Brief für den Druck bestimmt hatte. Daß er sich dagegen wohl bewußt war, außeramtlich nach Preußen geschrieben und auch seines Teils Oel ins Feuer gegossen zu haben, geht aus einer späteren Stelle des langatmigen Schreibens hervor, wo er scheinbar harmlos sich darüber wundert, wie man behaupten könne, daß „durch einiges Privatschreiben, das man weder gebeten noch befohlen zu publizieren, darin über einen Verführer geklagt wird, Land und Leute aufgewiegelt und das Kirchenwesen beunruhigt" worden sei. Nicht er, führt Calov weiter aus, sondern Dreier habe das preußische Kirchenwesen durch seine verführerische Lehre in Aufruhr gebracht. Uebrigens stehe er, Calov,

1) Vgl. Urkunden und Akten zur Geschichte Kurfürst Friedrich Wilhelms, XV, S. 764 f.
2) D. d. Köln a. d. Spree 14. April 1662: Ausfertigung in Dresden HStA. Loc. 10 319 D. Abraham Calovium betr. 1662/63.
3) Ebenda, Ausfertigung, d. d. Wittenberg, 22. Mai 1662 (11 Seiten lang).

schon seit etwa anderthalb Jahrzehnten im Kampf gegen Dreier, und zwar geschützt und begünstigt sowohl von dem seligen Kurfürsten Johann Georg I. wie jetzt von dessen Sohne und Nachfolger, dessen Huld er sich ohne Zweifel auch fernerhin zu getrösten haben werde, wenn er das wenige Talent, das ihm Gott verliehen, samt seinem Doktorat und Kirchenamt in den Dienst der Aufrechterhaltung der lutherischen Kirche zu stellen fortfahren werde im Sinne des teuren Gottesmannes, Martin Luther, der sich wider die Päpste und andere Schwärmer, auch in der Fremde und außerhalb seines Sprengels, gewaltig gerühret habe. Nicht minder beruft sich Calov auf das vielfältige vinculum, durch das er der Kirche seines preußischen Vaterlandes und der dortigen Akademie „als ein sechsjähriger gewesener Professor" verbunden sei, deren Heil und Bestes zu fördern ihn kein Mensch abhalten könne.

Weit entfernt den Beschwerden seines alten Landesherrn gegenüber den Rückzug anzutreten, bekundete Calov dergestalt den Willen und die Absicht, in seiner Kämpferstellung jenem gegenüber zu verharren. Das sächsische Kirchenregiment aber dachte nicht daran, dem führenden Wittenberger Theologen hierin Hindernisse zu bereiten oder Zügel anzulegen; vielmehr befleißigte es sich, wie wir gleich sehen werden, den Eifer jenes nur noch mehr anzufeuern.

Der Anstoß hierzu kam von einer dritten Seite, nämlich von dem jungen Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Cassel. Die Kirchenpolitik dieses Fürsten zielte wie die seines Konfessionsverwandten, des Kurfürsten Friedrich Wilhelm, auf engeren Zusammenschluß der beiden evangelischen Richtungen oder doch Herstellung eines guten Einvernehmens zwischen ihnen ab. So veranlaßte Wilhelm[1]), daß in seiner Hauptstadt Cassel anfang Juli 1661 zwei lutherische Theologen von der im Frieden von 1648 an Hessen gefallenen ehemals Schaumburgischen Universität Rinteln und ebensoviele reformierte Theologen der von dem Landgrafen soeben wieder aufgerichteten Marburger Hochschule zu einem Religionsgespräch zusammentraten, das dann, von landgräflichen Räten geleitet, eine weitgehende Uebereinstimmung in der Auffassung des Abendmahls, der Gnadenwahl, der Person Christi und der Taufe herbeiführte. Die Kolloquenten stellten fest, daß sie in den wesentlichen Lehrpunkten einig seien und die noch übrigen Streitfragen den Grund des Glaubens und der Seligkeit nicht berührten, weshalb fortan kein Teil den andern schmähen oder verdammen dürfe, sie vielmehr sich gegenseitig für wahre Gliedmaßen der Kirche und Teilhaber des wahren seligmachenden Glaubens, auch Miterben des ewigen Lebens halten sollten.

Erfreut über dies Ergebnis, bemühte sich Landgraf Wilhelm[2]), übrigens einer Anregung der Kolloquenten selbst entsprechend, die gewonnene Grundlage zu erweitern und trat mit den braunschweigischen Fürsten, den Nährvätern

1) Hering, Neue Beiträge II. S. 117 f. Walch a. a. O. S. 286—293 (nach der Brevis relatio colloqui Cassellani).

2) Hering a. a. O. S. 119 f.

der Helmstedter Universität und Gönnern des Calixtus, sowie Kurfürst Friedrich Wilhelm in Verbindung, um sie für den Gedanken einer allgemeinen Zusammenkunft ihrer Theologen mit dem nämlichen Ziel, der Herbeiführung eines Einverständnisses zwischen Reformierten und Lutheranern, zu gewinnen. Friedrich Wilhelm wies das nicht ab; doch glaubte er jenem Ziele nur Schritt für Schritt näher kommen zu können und berief deshalb zuförderst unter dem 21. August 1662 lediglich die Geistlichkeit seiner beiden Residenzstädte Berlin und Köln nebst seinen beiden Hofpredigern und dem ebenfalls reformierten Rektor des Joachimstalschen Gymnasiums zu einer Konferenz, in der Hoffnung, wie die betreffende Weisung an das Konsistorium besagte, daß auf einer solchen mindestens ein guter Anfang zur brüderlichen Verträglichkeit gemacht und ein christliches Beispiel zur Nachahmung für die anderen gegeben werden könne [1]).

Der Kurfürst verhehlte sich freilich nicht — und schon die erste Aufnahme seines Schrittes bestätigte das —, daß auch ein verhältnismäßig so enggestecktes Ziel nicht ohne Schwierigkeit zu erreichen sein werde; immerhin mochte er eine günstige Einwirkung des so wohlgelungenen Kasseler Versuchs auf seine Geistlichkeit erhoffen. Nun um so mehr aber mußte es ihn erbittern, als er wahrnahm, daß man in Wittenberg bereits an der Arbeit sei, das Kasseler Werk zu untergraben und seine Wirkungen zu zerstören.

Wie es scheint, sind den Wittenberger Theologen längere Zeit hindurch die Vorgänge in der hessischen Hauptstadt verborgen geblieben. Erst Anfang 1662 schickte der Oberhofprediger Jakob Weller dem ihm eng befreundeten Calov eine Abschrift der Akten des Kasseler Religionsgesprächs, mit einem Schreiben zu, in dem er es als wünschenswert bezeichnete, so schnell wie möglich eine Gegenschrift zu verfassen und zu verbreiten: „esset e re christiana, si brevioribus lineis conficeretur animadversio in Syncretismum Rintelio-Cassellianum, ubi et suffragia orthodoxorum collegiorum postulari et post exhiberi possent, si opus esset, publicae etiam luci“ [2]). So ist Weller, der überdies seine Hilfe und Mitwirkung bei dem angeregten Werk in Aussicht stellte und für die Kosten aufzukommen versprach, der eigentliche Urheber des Schrittes, der zum endgültigen Bruch Kurbrandenburgs mit der sächsischen Hochschule führen sollte. Daß die Wittenberger ihrerseits den erhaltenen Auftrag mit Freuden ausführten, läßt sich denken. Schon in der ersten Hälfte des April 1662 lag ihre Gegenschrift, die *Ἐπίκρισις* de colloquio Casselano-Rintelio Marpurgensium [3]), vor; am 12. sandte die Fakultät sie ihrem Landesherrn zu, indem sie es als ihre Amtspflicht bezeichnete, zu dem Kasseler Gespräch als einem sehr gefährlichen, hochschädlichen und weit ausschauenden Werk,

---

1) Ebenda S. 121 ff.

2) So wörtlich in einer Mitteilung des Dekans Quenstädt vom 20. Februar 1662 an die übrigen Mitglieder der theologischen Fakultät in Wittenberg: WUA. Tit. 42., Nr. 2, Bd. 10.

3) Ueber den Inhalt s. W a l ch a. a. O. S. 294 f.

dadurch nicht allein die ganze lutherische Kirche, sondern auch die liebe Posterität in unendliche und unwiderbringliche Gefahr gesetzt werden wolle, nicht stillzuschweigen [1]). Was den Inhalt angeht, so sucht die Epikrisis zu zeigen, daß die zwischen Lutheranern und Reformierten streitigen Lehrpunkte keineswegs verglichen seien noch die Reformierten (Calvinisten) für Brüder in Christo gehalten werden könnten. Doch hat nicht eigentlich dieser Inhalt, der ja wenig Neues bot, den Zorn des brandenburgischen Kurfürsten erregt, sondern verhängnisvoll wurde es für die Wittenberger, daß sie, auch darin, wie wir sahen, den Anweisungen Wellers folgend, die Gegenschrift außer Landes an die lutherischen Ministerien und Universitäten versandten und deren Urteil in der Angelegenheit erbaten. Unter den Empfängern war aber naturgemäß auch die brandenburgische Geistlichkeit nicht vergessen.

Dieses Mal nun wandte sich Friedrich Wilhelm nicht erst an den Landesherrn der Lutherstadt; die Erfahrung hatte ihn, auch wenn er von der Rolle, die bei der Entstehung der Epikrisis der Oberhofprediger in Dresden gespielt hatte, nichts wußte, zur Genüge belehrt, daß auf diesem Wege nichts zu erreichen sei. So erging denn unter dem 21. August 1662, genau gleichzeitig mit dem Erlaß über die Berufung des Berlin-Kölner Religionsgesprächs, das Verbot an alle seine Untertanen, ihre Kinder zum Studium der Theologie oder Philosophie nach Wittenberg zu schicken.

Im Eingang seines Mandats [2]) erinnert Friedrich Wilhelm daran, wie er in nunmehr einundzwanzigjähriger Regierung sich bemüht habe, in seinen Landen den so hochnötigen Kirchenfrieden oder, bis ein solcher erlangt werde, eine christliche Toleranz und evangelische Bescheidenheit herbeizuführen, das gegenseitige Verketzern, Verdammen und Verlästern in kirchlichen Dingen zu verhüten und die Jugend von ihren Geistlichen und Lehrmeistern in echt christlichem Sinne zur Gottesfurcht und Liebe gegen die Obrigkeit und den Nächsten erziehen zu lassen. Dies sein Bestreben habe denn auch dazu geführt, daß nicht nur einzelne Personen, sondern auch ganze corpora und collegia ihr Absehen mehr auf die wahre, klare und unstreitige Glaubens- und Lebenslehre von der Gottesfurcht und lebendigem Glauben als auf unnütze, streitige und zur Seligkeit nicht nötige Fragen gerichtet, ihre Nebenchristen für Glieder unseres Heilandes angesehen und die noch unausgeglichenen Streitpunkte nicht für so erheblich erachtet haben, um einander alle Toleranz, christliche Liebe, ja Wasser und Feuer versagen zu müssen. Dagegen hat auf der benachbarten Universität Wittenberg jenes unzeitige Verdammen und Verleumden der Andersdenkenden nicht nur nicht nachgelassen, sondern die dortige übermäßige, vergällete Bitterkeit hat sich besonders gegen „unsere also genannte reformierte, christliche und evangelische Religion und deren Bekenner" ge-

1) Entwurf Tit. 42, Nr. 2, Bd. 10.

2) Gedruckt Mylius Corpus constitut. Marchicarum I, Abt. 2. S. 79—82; Hering, Historische Nachträge von dem ersten Anfang, Anh. S. 87—92. Originaldruck u. a. Dresden, Hauptstaatsarchiv, Loc. 10 319 Calovium betreffend.

wandt in dem Maße, daß diesen durch präzipierte, unrechtmäßige Urteile sogar das domicilium in den Gebieten lutherischer Herren abgesprochen werde. Damit nicht genug aber haben sich die dortigen Professoren unterfangen, durch Briefe an die Untertanen des Kurfürsten diese ihm als ihrer gottgesetzten Obrigkeit abwendig zu machen, und endlich haben sie wider den Kirchenfrieden große, vergällete, untheologische Bücher und Epikrises geschrieben, in offenen Druck gegeben und diese mittels gedruckter Schreiben ohne Wissen, Willen und Zulassen des Kurfürsten über dessen Lande und an dessen Ministerien verschickt und der letzteren synodalisches Bedenken erfordert, in welchen Schriften der Kurfürst und seine Glaubensgenossen wider die offenbare Wahrheit, wider die Reichskonstitutionen und den zu Osnabrück und Münster kürzlich aufgerichteten Frieden von dem Namen der Evangelischen und der Augsburgischen Konfession, soweit es auf die Verfasser ankommt, ausgeschlossen werden! Um eine derartige Beeinflussung der Seinigen fortan auszuschließen, verkündet nun der Kurfürst als seine Willensmeinung: seine Untertanen dürfen fortan ihre Kinder zum Studium der Theologie und der Philosophie nicht mehr nach Wittenberg schicken; diejenigen aber, die zur Zeit ihre Kinder dort haben, müssen letztere innerhalb dreier Monate zurückrufen; Zuwiderhandelnde bleiben von jeder Beförderung in ein weltliches oder geistliches Amt in den Herrschaften des Kurfürsten ausgeschlossen [1]).

Das kurbrandenburgische Mandat kam den davon Betroffenen völlig überraschend; auch der Landesobrigkeit der Wittenberger, dem Kurfürsten von Sachsen, hatte Friedrich Wilhelm keinen Wink von seinem Vorhaben gegeben. Erst unter dem 11. September d. J., also drei Wochen nach Erlaß des Verbots, machte er Johann Georg davon Anzeige [2]). Friedrich Wilhelm beklagt hier, daß, während er dafür sorge, daß seine Geistlichkeit des ihrigen warte und sich in keine anderen Händel, vor allem keine fremden Staatssachen mische, die Wittenberger in seine Landesregierung einzugreifen sich erkühnten, wie er sich ja auch schon genötigt gesehen habe, über ein „nachdenkliches und unruhiges" Schreiben, das Dr. Calov an die preußischen Geistlichen gerichtet gehabt, Beschwerde zu erheben. Wären jene wenigstens in terminis der Privatstreitigkeiten geblieben und hätten sich daran ersättigt! Statt dessen versuchen sie, in ihrer „Epikrisis" den in anderen Orten zu besserer Verträglichkeit gelegten Grund mit großer Heftigkeit umzustoßen und andere Friedliebende davon abzuziehen und die Reformierten, soviel an ihnen, vom Religionsfrieden auszuschließen, auch unter Eingriff in das landesfürstliche Amt

1) Unter dem 25. August 1662 befahl der Kurfürst der Neumärkischen Regierung zu Küstrin, die Geistlichen dahin zu bescheiden, daß sie die ihnen aus Wittenberg zugegangenen Schreiben usw. nebst ihren etwaigen Antworten originaliter einschickten: WUA. Tit. 42, Bd. 36, Bl. 106. Ebenda Bl. 10 a entsprechender Befehl der kurfürstlichen Regierung zu Küstrin an Daniel Voit, Pfarrer und Inspektor zu Drossen, d. d. 30. August 1662. Was etwa künftig noch aus Wittenberg einläuft ist der Regierung unbeantwortet zuzufertigen usw.

2) Dresden Loc. 10 319 a. a. O., Ausfertigung; im Auszug bei Hering, Neue Beiträge II, S. 171 f.

seinen Untertanen verkehrte principia beizubringen. Das habe ihn endlich genötigt, in beigehendem Edikt sich zur Wehr zu setzen, da er auswärtigen Privaten dergleichen gefährliches Beginnen nicht weiter gestatten könne.

Um die nämliche Zeit wurde Johann Georg auch von Wittenberg aus über den Schlag unterrichtet, den sein brandenburgischer Amtsgenosse wider die Hochschule geführt hatte [1]). Die Beantwortung scheint in Dresden einige Schwierigkeiten verursacht zu haben; sie erfolgte erst am 23. Januar des folgenden Jahres [2]). In diesem Schreiben entschuldigte man sich zunächst, daß versäumt worden sei, Friedrich Wilhelm von der Erklärung Kenntnis zu geben, in der Calov sich gegen die Anschuldigung, an die lutherische Geistlichkeit in Preußen ein verfängliches Schreiben gerichtet zu haben, verantwortet hatte. In Ansehung der Epikrisis vermeidet es das kursächsische Schreiben, auf den eigentlichen Kern der brandenburgischen Anschuldigungen einzugehen; es begnügt sich zu betonen, daß im Instrument des Westfälischen Friedens das getrennte Fortbestehen der einzelnen Konfessionen bekräftigt, somit ihre Verschiedenheit anerkannt und also gewissermaßen auch die Fortdauer des theologischen Streits zwischen ihnen gestattet werde, so daß die Wittenberger durch Fortsetzung der Fehde wider die Reformierten sich gegen den Frieden nicht vergangen hätten. Wohl aber tue dies der Kurfürst von Brandenburg: sein Verbot für seine Untertanen, die Universität Wittenberg zu beschicken (abgesehen davon, daß es die den Untertanen zustehende „uralte teutsche Freiheit" aufhebe) laufe jener Bestimmung des Friedensinstruments schnurstracks entgegen, die den Untertanen der Reichsstände aller drei Religionsparteien das Recht gebe, ihre Kinder auf fremde Schulen ihrer kirchlichen Richtung zu schicken. Der kurbrandenburgische Erlaß stelle sich demgegenüber als eine höchst bedauerliche Neuerung dar, die sowohl geeignet sei, die katholischen Reichsstände zu vermögen, ihren neugläubigen Untertanen den Besuch protestantischer Bildungsanstalten zu untersagen, wie auch den Ständen der Augsburgischen Konfession Anlaß geben könne, „ein allgemein gravamen und Beschwer über dem Edikt zu machen", so daß die Gefahr vorliege, daß letzteres „einen neuen Zwiespalt und schädliche Verwirrung unter den gesamten Reichsständen, insbesondere bei jetziger allgemeiner Zusammenkunft", herbeiführen werde.

Von seinem Schlosse zu Königsberg aus, wohin ihn die oben erwähnten Verhandlungen mit den preußischen Ständen gezogen hatten, erließ Kurfürst Friedrich Wilhelm unter dem 21. März 1663 eine ausführliche Entgegnung auf das sächsische Schreiben [3]). Er verhehlte sein Befremden darüber, daß Johann Georg an dem eigentlichen Hauptteil seines Erlasses stillschweigend

1) Am 7. September schrieb die Universität, am 11. im besonderen die theologische Fakultät: Dresden Loc. 10 319 a. a. O.; WUA., Tit. 42, Nr. 2, Bd. 11.

2) Dresden Loc. 10 319 a. a. O., Entwurf; Auszug Hering a. a. O., S. 172 bis 175.

3) Dresden Loc. 10 319 a. a. O., Ausfertigung (10 Blätter); Auszug bei Hering a. a. O., S. 175—179.

vorübergehe, nicht, folgte jenem aber nichtsdestoweniger auf allen seinen Wegen, indem er die von sächsischer Seite erhobenen Einwände nacheinander vornahm und widerlegte. Dazwischen und daneben aber betont Friedrich Wilhelm klar und bestimmt seinen Standpunkt und stellt die Beweggründe außer Zweifel, die ihn zum Einschreiten veranlaßt haben: die Wittenberger Geistlichen haben versucht, soviel an ihnen lag — und wieviel Jammer und Elend ist schon durch unruhige Geistliche verursacht und angerichtet worden! — sowohl die staatsrechtliche Stellung des Kurfürsten nach außen hin ins Wanken zu bringen, indem sie ihn als Reformierten der Rechtswohltaten des westfälischen Friedensinstruments berauben möchten, als auch seine landesfürstliche Stellung zu erschüttern, indem sie sich unterfangen, seine Untertanen gegen ihn aufzubringen, ja ihn dem Urteil seiner eigenen lutherischen Geistlichen unterwerfen wollen. Das ist kein Uebermaß theologischen Eifers mehr, sondern ein „politischer Ein- und Uebergriff“ und einen solchen kann und wird er nicht dulden. Es könne darum auch keine Rede davon sein, daß er sein Edikt zurücknehme, oder die Ausführung hintanhalte, bevor er Genugtuung und Bürgschaft für die Zukunft erhalten habe. „Solchem nach“, so schließt das markige Schreiben des Brandenburgers, „ersuchen wir E. L. freundvetterlich, sie wolle in reifer Erwägung dessen allen ein solch’ Mittel ergreifen, wodurch wir und andere reformierte Kurfürsten, Fürsten und Stände durch genugsame Ahndung wider die schuldigen Professoren gehörige Satisfaktion erlangen, die vorerzählte Besorgnis verhütet, unsere Untertanen in ihrer uralten deutschen Freiheit und Verwahrung ihrer Gewissen von E. L. Geistlichen nicht ferner geirret und turbieret und das gute Vertrauen unter uns noch ferner befestigt werden möge; auf solche Weise werden E. L. die Ursachen und also auch unser gerechtes Edikt selbst mildern“. —

Die hohe Politik wie auch die nachbarlichen Beziehungen brachten es mit sich, daß die beiden Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg in jenen Jahren häufiger miteinander Fühlung nahmen. Den Verhandlungen zwischen ihren Vertretern auf dem Reichstage zu Regensburg im Mai 1663 folgten Besuche, die die Kurfürsten in Person einander erstatteten; im Dezember des genannten Jahres erschien Friedrich Wilhelm in Torgau, im April 1664 Johann Georg in Köln an der Spree. Bei allen diesen Anlässen kam neben andern politischen Angelegenheiten auch das Edikt vom 21. August 1662 zur Sprache [1]). Die Verhandlungen darüber wurden, auch wenn Johann Georg nicht unterließ, sich zu beklagen, daß sein Nachbar ihn nicht wenigstens vorher von seiner Absicht, wider die Wittenberger einzuschreiten, benachrichtigt habe, in den verbindlichsten Formen geführt; der Gegenstand war ja auch im Vergleich zu den übrigen Fragen, die damals zur Erörterung standen — wie dem Verhältnis zum Kaiser und zu Frankreich, der Magdeburgischen Angelegen-

1) Vgl. Urkunden und Akten XI, S. 185; 265; 267; 273—275; auch ebenda IX, S. 767 f.

heit usw. —, von zu geringer Bedeutung, als daß man auf der einen oder der anderen Seite geneigt gewesen wäre, ihn allzu sehr aufzubauschen. Allein erreicht wurde nichts, um so weniger als der Sachse nicht dazu gebracht werden konnte, den lutherischen Eifer seiner Professoren zu dämpfen. Er wollte oder konnte nicht einmal verhindern, daß noch im Jahre 1663 abermals eine Kampfschrift der Wittenberger erschien, deren Inhalt schon ihr Titel verrät: „Zeugnisse der theologischen Fakultät und Ministeriums, daß die Calvinische und Zwinglische Lehre verdammlich sei“ [1]).

Von dieser Schrift hatte man auf kurbrandenburgischer Seite schon bei der Kölner Zusammenkunft Kenntnis und säumte nicht, von dieser Waffe Gebrauch zu machen. Ihr Kurfürst, erklärten die Räte Friedrich Wilhelms den Sachsen, habe, um Johann Georg entgegenzukommen, letzthin dem Inhalt seines Edikts zuwider Anwärter des geistlichen Amts, die eben erst aus Wittenberg gekommen, zum Ministerium befördert und es noch ein wenig ansehen wollen, wie sich jene Theologen fortan verhalten würden, um unter Umständen den jungen Studiosen den Besuch der Wittenberger Hochschule wieder zu gestatten. Da sei nun aber aus Wittenberg jenes „weitläufige scriptum“ gekommen, in dem sich „härtere, anzüglichere und erschrecklichere Redensarten“ erfunden hätten als je in einer anderen Streitschrift zwischen den evangelischen Kirchen. Der Kurfürst müsse daran um so größeren Anstoß nehmen, als das scriptum recht eigentlich gegen ihn gerichtet sei, indem er und seine Vorfahren beschuldigt würden, ihre lutherischen Untertanen aus dem Lande zu treiben u. dgl. m.

Unter so bewandten Umständen konnte natürlich von Aufhebung des Verbots nicht die Rede sein; das Edikt vom 21. August 1662 ist nicht nur für die Lebenszeit Friedrich Wilhelms in Kraft geblieben, sondern noch dessen Sohn und Nachfolger hat sich bemüßigt gesehen, es zu erneuern [2]).

Wie zeigten sich nun aber, fragen wir zum Schluß, die Wirkungen des brandenburgischen Verbots bei der betroffenen Hochschule? Da ist denn festzustellen, daß zunächst der Ausfall, den letztere durch die Sperre der kurbrandenburgischen Länder erleiden mußte, kaum in die Erscheinung trat. Vermutlich wurde er durch vermehrten Zufluß aus anderen strenglutherischen Gebieten mehr oder minder ausgeglichen: jedenfalls erhielten sich in den ersten Jahren nach 1662 die Zahlen der Immatrikulierten in Wittenberg auf der bis dahin behaupteten Höhe [3]). Auch konnte Calov sich noch im Jahre 1665 rühmen, in seinen Vorlesungen gegen fünfhundert Studenten zu seinen Füßen zu sehen [4]).

---

1) Hering a. a. O., II, S. 179.

2) Unter dem 4. März 1690, mit der Begründung, daß, wie aus einigen neuerdings veröffentlichten Wittenberger Schriften hervorgehe, man allda den principiis Calovianis und der Bitterkeit wider die Reformierten immer noch inhärire: Mylius, Corpus Constitut. Marchic. I, 2. Sp. 109 f.

3) Die Zahlen sind semesterweise mitgeteilt in Christ. Sigismund Georgii Annales academiae Vitembergensis (Vitemberg 1775).

4) Dresden HStA. Loc. 10 596 Visitation der Universität Wittenberg 1665 bis 1666, in Beilage I zum Visitationsbericht vom 4. April 1666.

Aber[1]) der Makel der Streitsucht und Unduldsamkeit, den Kurfürst Friedrich Wilhelm der Lutherhochschule öffentlich angeheftet hatte, blieb auf die Dauer nicht ohne Wirkung. Noch bevor das Jahrhundert zu Ende ging, erblicken wir Wittenberg in sichtlichem Rückgang; die Universität verlor als rückständig mehr und mehr an Ansehen und Bedeutung; sie hatte den Zusammenhang mit der fortschreitenden Wissenschaft und Aufklärung eingebüßt, den sie erst in den letzten Jahrzehnten ihres Daseins allmählich wiedergewann.

Auf der anderen Seite hat Friedrich Wilhelm dem Grundsatz der Duldung, der seine Kirchenpolitik beherrschte, nur Schritt für Schritt Raum schaffen können. Jene Berliner Theologenkonferenz, die er gleichzeitig mit dem Erlaß gegen Wittenberg einberief, ist ergebnislos auseinandergegangen und eine darauf ergehende landesherrliche Verfügung, die den lutherischen Geistlichen bestimmte Verpflichtungen im Verhalten zu den Reformierten auferlegte, hat in Kürze zurückgenommen werden müssen. Aber die Zeit stritt für ihn. Schon bei seinem Tode konnte es als ausgemacht gelten, daß seinem Staate die Vorherrschaft in Norddeutschland zufallen müsse. Insbesondere hatte Brandenburg die bisherige Vormacht dort, Kursachsen, bereits auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens hinter sich gelassen, oder war im Begriff dazu. In diese Entwicklung gliedert sich auch die Episode ein, die die vorstehenden Blätter schildern. In dem Zusammenstoß zwischen der landesherrlich geförderten und vertretenen kirchlichen Unduldsamkeit und Einseitigkeit Kursachsens und den auf Duldung und Ausgleich der aus einer anders gerichteten Vergangenheit überkommenen Gegensätze abzielenden Bestrebungen des Hohenzollern konnte nur letzterem die Zukunft gehören.

1) Eine Verteidigungsschrift gegen das kurbrandenburgische Edikt, die im Einverständnis mit dem Hofe die theologische Fakultät zu Wittenberg 1664 abfaßte und dann mehrfach umarbeitete, scheint das Licht der Oeffentlichkeit nicht erblickt zu haben. Mehrere Fassungen bewahren handschriftlich das Dresdener Archiv (Loc. 10 319 Abr. Calovium betreffend) und das Wittenberger Universitätsarchiv (Tit. VIII., Nr. 28 a, Stück 7).

Johann August Starck, der Kleriker.

Ein Beitrag zur Geschichte der Theosophie im 18. Jahrhundert.

Von

Gustav Krüger.

Der Darmstädter Oberhofprediger Johann August Starck, später Freiherr von Starck, hat im Geistesleben des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Insbesondere hat der Verdacht des Kryptokatholizismus, der auf ihm lastete, die Federn der Literaten immer wieder in Bewegung gesetzt, und wer sich die Mühe gibt, zu buchen, was alles über Starck und die durch ihn hervorgerufenen Streitigkeiten geschrieben worden ist, kann sich eine kleine Bibliothek zusammenstellen. In den verdienstlichen Arbeiten von Konschel[1]) und Blum[2]) findet man das Wesentliche vollständig und mit der erforderlichen Kritik verarbeitet. Dazu Ergänzungen und Berichtigungen zu geben, ist der Zweck dieser Zeilen. Dabei muß ich mich angesichts des mir vorgeschriebenen Raumes ganz auf den Kleriker Starck beschränken und den Theologen beiseite lassen[3]). Leider

1) Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Johann August Starck, Oberhofprediger und Generalsuperintendent von Ostpreußen. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit von Paul Konschel, Pfarrer an der Lutherkirche in Königsberg (Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, Heft 13). Königsberg i. Pr. 1912. K. beschäftigt sich in erster Linie mit Starcks Königsberger Periode, für die er reiche Mitteilungen aus wenig bekannten oder noch unbekannten Quellen bringt.

2) Jean Blum, J.-A. Starck et la querelle du Cryptocatholicisme en Allemagne 1785—1789. Paris 1912. B. konnte Konschels Arbeit in den Anmerkungen noch benutzen.

3) Ueber den Verfasser des „Hephästion" (1775), der „Davidis aliorumque poetarum hebraicorum carminum libri V" (1776), der „Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts" (1779—80, 3 Bde.), der „Freymüthigen Betrachtungen über das Christenthum" (1780), des „Versuchs einer Geschichte des Arianismus" (1784—85, 2 Bde.) und der „Geschichte der Taufe und Taufgesinnten" (1789) ließe sich allerhand sagen. Um nur eines hervorzuheben, so darf Holl sich freuen, seine These von den Aposteln als den Märtyrern Jesu (Kirchengeschichte 3, S. 864) fast bis auf den Wortlaut vorgetragen zu finden, und ich persönlich kann nur versichern, daß sich der „Versuch" zu Walchs Historie der Ketzereien so verhält, wie sich eben Geschichte und Materialiensammlung zueinander verhalten. Vollends den „Hephästion" sollte nicht außer Acht lassen, wer den Anfängen vergleichender religionsgeschichtlicher Betrachtung in Deutschland nachgehen will. Man kann es

kann ich auch bei den gelehrten Lesern dieser Festschrift ausreichende Kenntnis der Starckschen Lebensdaten [1]) nicht voraussetzen und muß daher manches wiederholen, was den wenigen Sachkennern geläufig ist.

Johann August Starck wurde am 28. (nicht 29.) Oktober 1741 zu Schwerin als Sohn des Samuel Christfried (nicht Christoph) Starck, ersten Predigers am Dom, Seniors des geistlichen Ministeriums und Scholarchen, geboren. Von 1760—1763 studierte er in Göttingen Orientalia, vornehmlich unter Leitung von Michaelis, und wurde 1763 als Lehrer der römischen Altertümer und der orientalischen Sprachen an die Petersschule in Petersburg berufen. Schon in Göttingen war Starck in Beziehungen zur Freimaurerei getreten. Man hatte ihn in eine jener Templerlogen nach Clermont-Rosaschem System aufgenommen, das 1758 durch einen gefangenen französischen Offizier nach Deutschland übertragen worden war [2]). In Petersburg trat er in einen Kreis von Theosophen ein, die das Clermont-Rosasche Rittersystem in seinen beiden höchsten Graden zu einem klerikalen umgebildet hatten [3]). Hauptmitglieder des Kreises waren ein unter dem Druck der Inquisition aus Florenz flüchtiger deutscher Medailleur, Johann Lorenz Natter, ein höherer russischer Offizier, Graf Melesino [4]) und der Uhrmacher Schürger (s. u. S. 251 Anm. 4). Aus diesen Quellen sind dem jungen Starck die theosophisch-magisch-alchymistischen Kenntnisse zugeflossen, die durch persönliche Fühlungnahme mit den Wissenden zu vertiefen er 1765 eine Reise nach Italien und Frankreich unternahm. Nach Italien ist er schwerlich gekommen [5]). In Paris hat er über ein Jahr geweilt,

---

darum nur mit Kopfschütteln vermerken, daß unsere Realenzyklopädie in der zweiten und dritten Auflage nicht einmal Starcks Namen nennt; in der ersten war ihm doch ein kurzer, wenn auch recht unbedeutender Artikel gewidmet.

1) Herrn Carl Frhr. von Starck in Darmstadt habe ich für Ueberlassung eines von ihm handschriftlich niedergelegten Lebenslaufs und einer Abschrift der testamentarischen Verfügungen des Oberhofpredigers zu danken.

2) Vgl. im allgemeinen August Wolfstieg, Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei. 3. Band. Die Ausbreitung des Londoner Systems der Freimaurerei, Berlin 1920, S. 70 ff. — Im folgenden ist Handbuch³ = Allgemeines Handbuch der Freimaurerei, 3. Aufl., Leipzig 1900—01, 2 Bde; Wolfstieg = Bibliographie der freimaurerischen Literatur, hrsg. von August Wolfstieg, Selbstverlag des Vereins deutscher Freimaurer, in Kommission Burg B. M., Hopfer, 1911—13, 3 Bde. Vgl. S. 264 Anm. 3.

3) Die Stuartlogen, Geheimverbindungen, die sich die Zurückführung des Prätendenten Charles Eduard und die Wiederaufrichtung des Katholizismus auf englisch-schottischem Boden zum Ziel gesetzt haben sollen, gehören der Legende an. Vgl. Wilhelm Begemann, Die Tempelherrn und die Freimaurer, Berlin 1906, S. 49 ff. Charles Edward war niemals Freimaurer, trotzdem er von den deutschen und schwedischen Templern immer wieder als ihr „unbekannter Oberer" bezeichnet wurde. Vgl. auch unten S. 251.

4) Handbuch³ 2, S. 33. Vgl. [J. K. A.] Fischer, Die Maurerei im Orient von Rußland unter der Regierung der Kaiserin Katharina II, Zeitschr. f. Freimaurerei 1 (Altenburg 1823), S. 20 ff. Ich halte die Auffassung Fischers (S. 16 ff.) von der Genesis des Starckschen Systems für richtig.

5) So bestimmt wie Blum (S. 33_1) möchte ich mich gegen die Annahme nicht erklären.

nachdem man ihm eine Anstellung als Rektor der morgenländischen Sprachen bei der Bibliothek von St. Germain verschafft hatte.

Am 8. Februar 1766 trat er in der Kirche Saint Sulpice zum Katholizismus über. An dieser Tatsache zu zweifeln, ist man bei der Bestimmtheit unserer Quelle nicht berechtigt [1]). Starck selbst hat den Uebertritt stets in Abrede gestellt. Wie hätte er auch anders handeln sollen, wenn er sich in seinen amtlichen Stellungen nicht unmöglich machen wollte? Andererseits mag er vor seinem Gewissen seinen Schritt als eine Jugendtorheit angesehen haben, zumal er in seinem inneren Menschen schwerlich davon berührt wurde, denn Klerikalismus in Starcks Sinn und Katholizismus sind, wie wir sehen werden, verschiedene Dinge. Nach Elisa von der Recke [2]) sagte man sich später in Mitau in's Ohr, Starck habe durch seinen Uebertritt das Vorrecht gewinnen wollen, in der Sorbonne und in den Klöstern zu wichtigen maurerischen Schriften zu gelangen. Man hatte die Glocken läuten hören, wußte aber nicht, wo sie hingen. Jedenfalls hatte man zur Zeit der Hochflut der kryptokatholischen Streitigkeiten noch Beweise in Händen, die der Oeffentlichkeit vorzulegen sich immer wieder als untunlich erwies, da denen, die hätten reden können, der Mund durch heilige Eide verschlossen war. Starck aber konnte unbestimmten Behauptungen immer mit der Sicherheit dessen entgegentreten, der weiß, daß seine Geheimnisse mit ihm schlafen oder sich wenigstens in unverbrüchlichem Gewahrsam befinden [3]). Das hat er vor allem in der für ihn recht kritischen Auseinandersetzung mit Elisa und dem kurländischen Pastor Werht [4]) bewiesen [5]), deren

1) Vgl. den vom Abbé Picot verfaßten Artikel über Starck in der Biographie universelle ancienne et moderne 43 (Par. 1825), S. 472. Der Verfasser beruft sich auf das von ihm selbst eingesehene Verzeichnis der Abschwörungen in Saint-Sulpice von 1686—1791, darin der von Starck und Zeugen (darunter der Abbé Joubert von Saint-Sulpice) unterschriebene Akt enthalten ist. Daß der Artikel (S. 471—474) manche Ungenauigkeiten enthält, kann dies Zeugnis nicht entkräften. Er ist ins Deutsche übersetzt in der Zeitschrift für Freimaurerei 4 (1826), S. 419—425. Eine Regeste findet man in dem Artikel Starck der 2. Auflage des Handbuchs. Der wertvolle Artikel (3, S. 303—316) ist leider in die neue Auflage nur stark verkürzt und unter Weglassung wichtiger Belege übergegangen.

2) Etwas über des Herrn Oberhofpredigers Johann August Starck Vertheidigungsschrift nebst einigen anderen nöthigen Erläuterungen von Charlotte Elisabeth Konstantia von der Recke, geb. Gräfin von Medemm. Berlin u. Stettin, Friedrich Nicolai, 1788. 99 S. Vgl. dort S. 7.

3) Vgl außer den in Anm. 4 genannten Schriften hauptsächlich das dickleibige (nämlich 2362 Seiten umfassende Werk) Starcks: Ueber Krypto-Katholicismus, Proselytenmacherey, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst von den Verfassern der Berliner Monatsschrift [Biester, Gerike, Nicolai] gemachten Beschuldigungen, mit Acten-Stücken belegt. Frankfurt und Leipzig, Johann Georg Fleischer, 1787, 2 Teile [davon der zweite in vier gesondert paginierten Abteilungen]; dazu Nachtrag, Gießen, Justus Friedrich Krieger, 1788.

4) Erklärung an das Publicum wegen eines Briefs den Herrn D. und Oberhofprediger Starck betreffend. Aufgesetzt von dem Verfasser des Briefs, dem Pastor E. D. Werht zu Groß-Autz in Curland. Leipzig, Paul Gotthelf Kummer, 1789. VIII, 145 S.

5) Auch Etwas wider das Etwas der Frau von der Recke über des Oberhofprediger Starcks Vertheidigungsschrift. Von Dr. Johann August Starck. Leipzig, Georg Emanuel Beer, 1788. 185 S. — Documentirter Anti-Werht nebst

sicherlich glaubwürdiger Zeuge im entscheidenden Augenblick versagte. Nicht mit Unrecht schrieb damals der durch solchen Versager bloßgestellte wackere Pfarrer (S. 17), „daß mit der genauen Entwicklung und Darstellung dieser Anschuldigungen auch höchstwahrscheinlich andere Verhältnisse und Umstände aufgedeckt werden müßten, die dem Publiko schlechterdings verborgen bleiben sollen". Des Auswegs, Starck sei in der Heimat wieder zur evangelischen Kirche zurückgetreten, gedenke ich nur, weil Konschel (S. 15) ihn in Erwägung zieht. Er schafft ja nur neue Schwierigkeiten, denn wie hätte das wohl insgeheim geschehen können?

Eine indirekte Bestätigung findet das urkundliche Zeugnis übrigens darin, daß von dem Geschehenen schon bald dunkle Gerüchte in die Heimat drangen, natürlich mit den in solchen Fällen unvermeinlichen Vergröberungen: man munkelte, Starck sei in den Jesuitenorden eingetreten [1]). Vielleicht sind diese Gerüchte auch dem kranken Vater zu Ohren gekommen, auf dessen dringenden Wunsch der Sohn anfangs 1767 nach Wismar zurückkehrte. Hier hatte der geistreiche, ehrgeizige und sich seiner Gewalt über andere steigend bewußt werdende junge Mensch in der bescheidenen Stellung eines Konrektors Muße genug, seine klerikalischen Pläne zur Reife zu bringen. Man nennt ihn gewöhnlich den Erfinder des Klerikats. Das ist er nicht; wohl aber darf man ihn als dessen Systematiker bezeichnen. Die Geheimlehre, die er aus dem „Archiv der Provinz Auvergne" bezogen haben wollte, ist in der Fassung, in der er sie an die deutschen Templer heranbrachte, sicherlich sein geistiges Eigentum, ein Gedankenbau, der seinem Scharfsinn und seiner Geschicklichkeit alle Ehre macht.

Die Akten [2]) seines Klerikats, die der Vorsichtige [3]) bei Lebzeiten ängstlich

einer kurzen Abfertigung der drei Berliner und des Herrn Karl von Sacken. Von D. Johann August Starck. Frankfurt u. Leipzig, Gräf, 1789. VIII, 391 S.

1) Vgl. K. H. Ludwig Jacobi, Kurze Uebersicht einer Geschichte der Freimaurerei und des Tempelherrenordens in Deutschland, insbesondere der zu dem sogenannten System der stricten Observanz gehörigen BBr., von dem Jahre 1742 anfangend. 1796. Handschriftlich überliefert. Den 10. Abschnitt ließ Heinrich Künzel in der Latomia 23 (1879), S. 66—79 abdrucken. Dort vgl. S. 76.

2) Ihr wesentlicher Inhalt wurde — teils lateinisch, teils deutsch — herausgegeben von (Theodor) Merzdorf, Latomia 23 (1879), S. 33—64. Ueber ihre Geschichte vgl. daselbst S. 33. Nach M. sind die Akten bis 1809 in Wismar geblieben, dann aber an Starck zurückgesandt worden. M. vermutet, daß Starck sie vernichtet habe. Das ist unrichtig, er hat vielmehr die in seinem Besitz befindlichen Klerikatspapiere seinem Adoptivenkel Carl August hinterlassen und ihm in ausführlichem Schreiben die Geheimhaltung dringlich ans Herz gelegt. Sollten des Enkels Ansichten von dem, was in den Schriften enthalten sei, abweichen, so soll er gehalten sein, alles ohne Ausnahme zu verbrennen. Das ist vermutlich geschehen, jedenfalls ist in der Familie nichts mehr erhalten. Für die zwischen den Klerikern und dem Heermeister von Hund gepflogenen Verhandlungen sind die von Siegfried Frhr. von Ende, Mecklenb. Logenblatt 14 (1885/86), S. 11—15, 31—36, 51—56, 71—76, 91—95, aus dem Archiv des Provinzialkapitels zu Rostock veröffentlichten Urkunden von Wichtigkeit. Leider konnte ich sie erst während der Korrektur in der mir von der Rostocker Loge freundlichst zugestellten Zeitschrift einsehen. Ich benutze die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß die Wolf-

gehütet hat, und über deren Aufbewahrung und nötigenfalls Vernichtung er letztwillig genaueste Verfügungen gab, sind mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode aus Abschriften doch an die Oeffentlichkeit gedrungen. Sie sind nach Noviziat und Kanonikat gegliedert und bringen in jeder Abteilung liturgische Vorschriften und geschichtliche Nachrichten — für die Novizen eine Epitome historiae ordinis, für die Kanoniker das Chronicon ordinis fr. Hugonis a santa fide, auch magna historia ordinis genannt, dazu eine „kurzgefaßte Nachricht von der geistlichen Branche oder den regulierten Chorherrn" des hochwürdigen Ordens der Templer von Jerusalem (H. O. S. T. v. J.). Der „geschichtliche" Aufriß muß hier außer Betracht bleiben (es lohnt sich, ihn nachzulesen, um zu sehen, was alles man aus der Geschichte machen kann), von der Ausgestaltung der Liturgie aber gilt, daß sie es verständlich macht, wenn Uneingeweihte dahinter Katholizismus witterten. In Wirklichkeit waren diese bis ins einzelne gegliederten Vorschriften doch nur der Ausdruck von Mysteriosophie und Ritualismus, die freilich immer wieder bei den katholischen Formen Anleihen machen müssen. Das gilt natürlich auch von dem Pomp der Einweihungs- und sonstigen Zeremonien und nicht zuletzt von der Gewandung. Nach Jacobi (S. 73) bestand die Haustracht der Brüder in einem violetten, nach dem Schnitt der katholischen Weltgeistlichen gearbeiteten Gewand mit engen Aermeln, kleinen roten Aufschlägen und Kragen, die Ordenskleidung in einem weißen, bis auf die Füße herabfallenden weiten Rock mit Aermeln von Leinwand, auf der Brust ein großes, rotes Kreuz von seidenem Band, dazu ein Barett von purpurrotem Samt, dem der Kardinäle ähnlich [1]).

Man weiß nun nicht, was man mehr bewundern soll: die erstaunliche Zielsicherheit, mit der Starck, gestützt auf seine erdichteten Urkunden und auf eine Blankovollmacht seines angeblichen Oberen, des Bruders Pylades

---

stieg 33 575 notierte Schrift: Das protestantische Freymaurerklerikat [Greiz, Henning] 1788 nichts mit Freimaurerei zu tun hat. Hinter dem boshaften Titel birgt sich eine Streitschrift gegen Urlsperger. Auch aus dem „Aufschluß über den höchsten Zweck des Ordens nach dem System der Kleriker der Tempelherren" (Signatstern 2³, S. 125—152; Geistergeschichten) ergibt sich für uns nichts.

3) Wie vorsichtig er zu verfahren pflegte, dafür enthält sein Brief an von Raven vom 20. März 1769 (Signatstern 3, S. 145) einen guten Beleg: „Alsdann offerire ich Ihnen mein Couvert wegen der Sicherheit, um auch die dortigen Freunde keiner Gefahr zu exponiren; ich lasse, ungeachtet ich an dem dortigen und hiesigen Postmeister zwei gute Freunde habe, meine Briefe durch 3 bis 4 fremde Adressen gehen."

1) Es wurden später immer wieder Stimmen laut, die behaupteten, Starck sei in Wismar mit Tonsur gesehen worden. Vgl. darüber die Schrift: Meine ohnmaßgebliche Meynung über Dr. Starcks Tonsur, seiner Gegner Scheermesser, Nikolais Illuminatenthum, und andere hieher gehörige Materien. Dargelegt in einer Epistel an Freunde und ans Publikum. Frankfurt am Mayn, in der Gebhardischen Buchhandlung, 1788. II, 172 S. — Wolfstieg 23 251 notiert als Verfasser mit Fragezeichen Jacobi. Aus Starcks eigenhändiger Notiz im Verzeichnis seiner Bücherei (s. u. S. 260 Anm. 2) ergibt sich, daß Ernst August Anton von Göchhausen der Verfasser ist, der schon in seiner Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik, Rom [Leipzig, Göschen] 1786, gegen die Berliner Aufklärer gefochten hatte.

(d. i. jenes Uhrmachers Schürger! [1]), es unternahm, den deutschen Templern von der „strikten Observanz" sein Klerikat aufzupfropfen, oder die erbarmungswürdige Leichtgläubigkeit, mit der diese „Ritter" sich von ihm wie von so manchem Anderen haben hinter's Licht führen lassen. Aber in der Beurteilung von Starcks Persönlichkeit gilt es vorsichtig zu sein. Freilich erzählt Jacobi (S. 75), daß der Rostocker Senator Behrmann (im Orden eques a Tubo), der Starck von Jugend auf gekannt habe, sich „über dessen moralischen Charakter, mit hinzugefügten erläuternden Tatsachen, auf eine Art" ausgelassen habe, „die jenem eben nicht zu großem Ruhm gereichte". Aber man hat deshalb noch kein Recht, ihn, wie es insbesondere von maurerischer Seite gern geschieht, als Lügner und Fälscher zu brandmarken oder wohl gar mit den Rosa, Johnson [2]), Gugomos, Schrepfer und Cagliostro in eine Reihe zu stellen. Gegen jenes spricht die Ueberzeugtheit, mit der Starck bis an sein Lebensende daran festhielt, daß die Mysteriosophie tatsächlich höhere und ethisch wertvolle Wahrheiten vermittele, wobei ihm die mysteriöse Einkleidung ebenso ein echt empfundenes Bedürfnis sein mochte, wie Dionysius den Areopagiten sein hierarchischer Apparat unentbehrlich dünkte. Dieses ist dadurch ausgeschlossen, daß bei Starck wohl Ehrgeiz und die Sucht, Menschen zu beherrschen, nicht aber niedrige oder gar schmutzige Motive, wie Prunkliebe oder Geldsucht, eine Rolle spielen. Im übrigen liegt es mir natürlich fern, den Schwindel als solchen in Schutz zu nehmen. Will man einen vollen Eindruck von der geheimnisvollen Aufmachung erhalten, so muß man neben den „Akten" die im Anti-Saint-Nicaise [3]) oder im Signatstern [4]), hier leider wahl- und planlos, gedruckten Briefe und Dokumente studieren.

---

1) Die denkwürdige „Urkunde" ist unter den im Anti-Saint-Nicaise (s. u. Anm. 3) abgedruckten Schriftstücken S. 58 mitgeteilt. Sie lautet: „Je donne au frêre Jean Auguste Stark, Fils et Frere des Peres et de la famille des Sçavans de l'Ordre des Sages par tous [l. toutes] les Generations de l'Univers le pleîn pouvoir de recevoir et d'adopter tous ceux qu'il trouvera d'en être digne[s] et capable[s], selon l'age, l'Ordre et sa propre Conscience. Fait et signé de nous en termes propres. Pylades de la troisieme Generation (L. S.). P. l'ére commune 1766.

2) Dringend zu empfehlen ist die Lektüre der kleinen Schrift von Reinhold Taute, Der Freimaurer-Konvent zu Altenberga. Eine Ordensritter-Komödie vor 150 Jahren. Leipzig 1914. Die Geschichte des Schwindlers ist überaus lehrreich. Als eigentlicher Name des „schottischen Barons von Johnson" wird meist Leuchte genannt. In „Der Weisheit Morgenröthe" (Starck? s. u. S. 262) wird (S. 50) sein eigentlicher Name mit Becker angegeben; er sei nur „unter der Maske eines Juden Leucht herumgegangen".

3) Zu Saint-Nicaise vgl. unten S. 262. Zur Widerlegung der darin enthaltenen „lieblosen Nachrichten über die strikte Observanz" schrieb Christian Friedrich Keßler genannt von Sprengseysen, anfänglich gleichfalls anonym, im letzten Band unter seinem Namen den Anti-Saint-Nicaise, 4 Teile [mit verschiedenen Untertiteln], Leipzig, Friedrich Gotthold Jacobäer, 1786—88. Die oben angezogenen Schriftstücke stehen im zweiten Teil.

4) „Der Signatstern oder die enthüllten sämtlichen sieben Grade der mystischen Freimaurerei, nebst dem Orden der Ritter des Lichts" ist der Titel eines 16bändigen, Berlin 1803—21 (1866 teilweisei n 3. Aufl.) erschienenen Werkes, dessen fünf erste Bände wichtige Aktenstücke enthalten. Vgl. Handbuch [3] 2, S. 402. Für uns kommen der dritte und vierte Band in Betracht. Ich benutze die erste Auflage (1804. 1806.)

Genug, Starck hatte Erfolg. Er hatte sich in die Wismarer Loge zu den drei Löwen aufnehmen lassen, war hier mit dem Freiherrn von Vegesack (im Orden eques a Leone insurgente) und dem schwedischen Oberstleutnant von Böhnen (ab Hippopotamo) in nähere Beziehungen gekommen und wußte rasch das Vertrauen des Herrn von Raven auf Nossentin und Sparrow, später Rahnenfelde (a Margarita), templarischen Präfekten von Eckhorst und Kommissars des Kapitels Ratzeburg, zu gewinnen. Zu diesen Herren gesellten sich noch der Oberstlieutenant von Both (a Malleo aureo), der Kandidat der Theologie Günther (a Cruce aurea), der Rittmeister von Prangen (a Pavone), dessen feierliche Einführung Jacobi (S. 72 f.) beschrieben hat, und dieser selbst (a Stella fixa). Sie bildeten das geistliche Kapitel der siebenten Provinz [1]). Starck selbst (ab Aquila fulva) nannte sich im Klerikat Frater Archidemides, von Raven hieß Theodosius, von Both Sulpicius, Günther Seraphim, von Prangen Eucharius, Jacobi Carolus; Vegesacks und Böhnens Namen sind nicht bekannt. Den Heermeister der Provinz, den Reichsfreiherrn von Hund [2]) (ab Ense, vom Degen), anerkannten Starck und seine Brüder in feierlichem Schreiben [3]) mit beinahe spanischer Grandezza pro vero et legitime ordinato et instituto Reverendi Ordinis Magistro et Administratore in saecularibus. Zur Anerkennung des Kapitels durch einen Ordenskonvent, an der Starck begreiflicherweise sehr gelegen war, kam es vorläufig noch nicht [4]).

Ueberhaupt arbeitete der Apparat doch nicht ganz so, wie Starck gehofft haben mochte. Um seine Pläne zu fördern und alte Verbindungen wieder aufzufrischen, unternahm er 1768 eine Reise nach Petersburg. Die Mittel dazu hatte ihm nach Jacobi (S. 68) der vertrauensselige Hund vorgestreckt. Blum (S. 23) bezeichnet diesen zweiten Petersburger Aufenthalt als „le moment le plus mystérieux de cette vie singulière". Indessen hat er übersehen, daß die im Signatstern gedruckten Urkunden einigermaßen zur Aufhellung beitragen können. Aus einem später in Königsberg an von Raven geschriebenen Brief [5]) erfahren wir zunächst, daß Starck seinen Brüdern Schröter (Eustachius) und Hochmuth (Alexius) die Anstellung als Privatsekretär beim Fürsten Alexander Waesemsky verdankte. Diese Brüder hatten ihn vor Pylades gewarnt, bei dem Starck abgestiegen war, nicht wissend, daß jener aus dem Orden gestoßen war, „wegen eines Streiches, welchen er dem zu Wien verstorbenen Bruder Vierding [richtig Verdieng] gespielt hatte, so auch Ordenspapiere betraf." Wir erfahren weiter, freilich nur in für uns unklaren

1) Handbuch [2] 3, S. 19 werden unter Berufung auf A. F. Polick, Beiträge zur Geschichte der Freimaurerei in Mecklenburg 1 (Rostock 1854) S. 118 noch zwei Brüder von Ravens als Mitglieder angeführt: der eine, Landrat auf Zurow bei Wismar hieß Hieronymus a Leone stellato, der andere, Hofgerichtsassessor in Güstrow, Johannes a Sphynge radiata.

2) Ueber ihn vgl. Handbuch [3] 1, S. 469.

3) Anti-Saint-Nicaise 2, 81—90.

4) Ueber die Einzelheiten der Verhandlungen geben die bei von Ende (s. o. S. 247, Anm. 3) abgedruckten Urkunden ausführlichen Aufschluß.

5) Signatstern 3, 139—145 und 4, 59—64 (mit leichten Varianten).

Andeutungen, daß der Bruder von Prangen nach Petersburg kam, anscheinend um eine Untersuchung anzustellen. Das wird bestätigt durch eine Notiz bei Jacobi (S. 79), wonach ihn Prangen von Petersburg benachrichtigt hat, er sei nun nicht mehr länger an die Befehle des ab Aquila fulva gebunden [1]). Des weiteren spricht Starck den Wunsch aus, daß der Sitz des geistlichen Kapitels in Wismar bleiben möge, „wegen der Kapelle [2]), die ordentlich muß eingeweiht seyn". Endlich gibt er Vorschriften für die bevorstehende Wahl eines Priors. Schon zu Petersburg ist das „Breve" [3]) ausgefertigt worden, durch das von Raven als Prior bestellt wurde, angeblich ausgefertigt von „Eduard a sole aureo" (d. i. der Prätendent Charles Edward), und gegengezeichnet von den Brüdern Eustachius, Archidemides, Alexander, Sergius, Alexius [4]).

Der hier benutzte Brief ist datiert vom 20. März 1769 [5]). Starck ist somit mindestens ein halbes Jahr früher nach Königsberg gekommen, als man nach seiner eigenen Angabe [6]) (28. Sept. 1769) anzunehmen pflegt. Sein Aufenthalt in Petersburg mag ungefähr ein Jahr gedauert haben. Auf der Rückreise war er als Gast im Hause des Königsberger Buchhändlers Johann Jakob Kanter eingekehrt, eines angesehenen Mitglieds der Loge. Für Kanter schrieb er im Lauf der Jahres die 1770 erschiene „Apologie des Ordens der Freimaurer" [7]), wobei er sich in leichter Anlehnung an seinen Templernamen des Pseudonyms von Adlersheim bediente. Wie diese erste, so sind auch alle seine späteren maurerischen bzw. klerikalischen Schriften ohne seinen Namen ausgegangen. Die Apologie hat, zumal in einer späteren (1778), umgearbeiteten Ausgabe, in maurerischen Kreisen weithin Eingang gefunden. Starck selbst hat sie im Vorbericht zu seiner Schrift über „den Zweck des Freymaurerordens" (1781), wohl um der Vermutung auszuweichen, daß er selbst sie geschrieben, „ein klassisches Buch" genannt, dessen Verfasser sich nicht gereuen lassen dürfe, es geschrieben zu haben. Den der eigentlichen Apologie vorangestellten, sich

---

1) Der Herausgeber Künzel hat nähere Mitteilungen aus dem Abschnitt der „Kurzen Geschichte", der „die vollständige Entlarvung Starcks als des Erfinders des Clericats" enthalten soll, zwar versprochen (S. 79), aber nicht gebracht. Die Latomia ist mit 1879 eingegangen.

2) Nach Jacobi (S. 73) hatte Starck im Wismarer Ordenshause „einige Zimmer auf Art einer Kapelle, mit einem kleinen Altar in einer Vertiefung . . . zurecht machen lassen". In dieser Kapelle fand die Weihe Prangens zum Kleriker statt.

3) Signatstern 3, S. 225—229.

4) Das Petersburger Kapitel bestand, wie ich von Ende (s. o. S 247, Anm. 3) entnehme, aus den Brüdern Schroeter (Eustachius a Scarabeo), Green (Alexander a Turris), Schulze (Sergius a Luna), Hochmuth oder Wissocki (Alexius a Pyramide), Schürger (Pylades ab Arce), Wolff (Dominicus a Leone), Verdieng (Eduardus a sancta Cruce).

5) Genau: K—b—g, den 20. März 51, d. i. 651, gerechnet von 1118, dem Gründungsjahr des Templerordens.

6) Krypto-Katholicismus (s. S. 246₃) 2 (2) S. 43. Auch nach Richard Fischer, Geschichte der Johannisloge zu den drei Kronen in Königsberg, o. J. [1910] S. 48 (zitiert nach Konschel S. 155), war Starck am 3. Sept. bereits in Königsberg. Am Datum des Briefs läßt sich nicht rütteln.

7) Zur Bibliographie der maurerischen Schriften Starcks vgl. die Beilage.

in geheimnisvollen Andeutungen ergehenden Ueberblick über des Verfassers Lebensschicksale, insbesondere seine maurerische Laufbahn, darf man, wie schon angedeutet wurde, nur mit großer Vorsicht benutzen.

Auf Anraten Kanters, dessen Verbindungen ihm sehr nützlich wurden, entschloß sich Starck, in Königsberg zu bleiben. Ueber die dort verbrachte Zeit hat Konschel so eingehend und unter sachkundiger Heranziehung bisher unbekannter Akten berichtet, daß ich darauf um so lieber verweise, als ich es hier mit dem Theologen Starck nicht zu tun habe. Ich wiederhole kurz die äußeren Daten. 1770 zum außerordentlichen Professor für orientalische Sprachen — seine gelehrten Arbeiten hatte er auch in Petersburg fortgesetzt — ernannt, wird Starck noch im selben Jahr trotz des Widerspruchs der Königsberger Minister Hofprediger, rückt 1772 in die vierte Ordinariatsstelle der theologischen Fakultät ein und wird 1773 zum Doktor promoviert. Das Jahr 1776 sieht ihn als Oberhofprediger und Generalsuperintendenten. 1774 hat er geheiratet: Marie Albertine, die jüngste Tochter des Konsistorialrats, Pfarrers und Direktors des Collegium Fridericianum, Franz Albert Schultz, ward ihm für sein weiteres Leben die treue Gefährtin.

Trotz dieser äußerlich glänzenden Laufbahn war seines Bleibens in Königsberg nicht lange. Schon anfangs 1777 folgte er einer Berufung an das neu gegründete akademische Gymnasium in Mitau. Zu seinem Entschluß trugen unerquickliche Erfahrungen mancherlei Art bei. Sein ungewöhnlich rasches Emporsteigen weckte Neid und Eifersucht, und ein leicht zu behandelnder Kollege war er sicher nicht. Seine wissenschaftliche Schriftstellerei brachte ihn in den Ruf eines Neuerers; sie machte ihm u. a. Hamann zum Feinde, dessen hierophantische Briefe vornehmlich gegen Starck gerichtet sind [1]). Bestimmend war aber vor allem der geringe Erfolg, der seinem Klerikat in Königsberg beschieden war. Auf dem Konvent zu Kohlo (1772 [2])) war die ersehnte Vereinigung mit der siebenten Provinz vollzogen worden. Aber in dem ihm besonders am Herzen liegenden Geschäft, einen Kreis Gleichgestimmter zu sammeln, kam Starck nur wenig voran. Nur fünf Brüder sind in Königsberg seinem Bunde beigetreten. Es waren der Kriminal- und Hofgerichtsrat Hippel (a Falce, im Klerikat Eugenius), der Verfasser der „Lebensläufe", mit dem Starck bald wieder zerfiel, der Kriegs- und Oberrechnungsrat Hoyer (ab Acacia, Hugo), der Kommerzienrat Berend (a Septem stellis, Aulbertus), der Hofprediger und Professor der Theologie Lindner (Andreas), der bereits 1776 starb, und der Kaufmann Jean Claude Lavall (Claudius [3])). Kanter ist nicht Mitglied geworden. Für ein besonders enges Verhältnis spricht es nicht, wenn Starck später an von Raven schreibt: „Ich habe die Königsberger allein als Geistliche des Chors zurückgelassen, und ihnen gegeben, was

1) Vgl. hierzu außer Konschel Jean Blum, La vie et l'oeuvre de J.-G. Hamann, le „Mage du Nord", Paris 1912, S. 417—431.

2) Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Werht und Starck (s. o. S. 246 Anm. 4 und 5): Werht S. 92; Starck S. 279.

3) Die Liste bei Konschel (S. 34) ist unvollständig.

dazu nötig, die wirklichen Kenntnisse habe ich mitgenommen, auch ihnen verborgen, daß, und in welchem Fach ich arbeitete" [1]).

Auch in den kurländischen Maurerkreisen war Starck längst eine vielgenannte, freilich auch viel angefeindete Persönlichkeit. Trotz der Vereinigung von Klerikern und Rittern kam kein inneres Verhältnis zustande. Offenbar fürchtete man Starcks Herrschsucht. Der Obermeister der Schottenloge in Mitau, Baron Ernst Johann von Fircks, Erbherr auf Ockten (Eques ab Aquila rubra), der in der strikten Observanz eine große Rolle spielte, wurde gegen ihn eingenommen und sah seinem Kommen mit aufrichtigem Entsetzen entgegen. „Der böse Mensch", so schrieb er einem Freunde, „nahet sich uns, und bald sollen wir ihn in unserem Lande haben ... Er ist ein Mann, der voll Hochmut, Unruhe, Geldliebe, Ehrsucht, Bosheit, wie kann ich alle seine Laster mit Namen nennen ... Ich zittere vor dieser Mißgeburt von Geistlichen" [2]). Es ist unter diesen Umständen fast verwunderlich, daß Starck überhaupt nach Mitau ging. Und doch muß er geglaubt haben, gerade den kurländischen Adel für seine Pläne gewinnen zu können. Man war dort mystischen und magischen Bestrebungen aller Art zugänglich. Zwar hatte Herzog Karl von Kurland, Prinz von Sachsen, als sich die Loge Minerva in Leipzig (1773) wegen der Beleidigungen, die sie von dem „Erzbösewicht" Schrepfer erfahren hatte, klagend an ihn wandte, beim Rat der Stadt die Bastonnade für den Betrüger durchgesetzt. Das hinderte ihn aber nicht, sich von Schrepfer wieder einfangen zu lassen, so daß man die beiden bald Arm in Arm in Dresden lustwandeln sehen konnte [3]). Und Cagliostro wurde, als er 1779 nach Kurland kam, mit offenen Armen aufgenommen.

Nun hat zwar Starck später den Angriffen der Berliner gegenüber auf das Bestimmteste in Abrede gestellt, daß er sich am Geistertreiben beteiligt und daß er dessen Adepten jemals Vertrauen entgegengebracht habe. Aber man schenkt ihm ungern Glauben und fragt sich, warum er nicht von der Wohltat Gebrauch gemacht hat, die er klugerweise bereit hielt (Krypto-Kathol. S. 432): „Was hätte ich nöthig, ein großes Geheimnis daraus zu machen, wenn ich die Schrepfersche Geistesseherey für was reelles gehalten hätte. Haben sich ja Männer auch vornehmen Standes so weit hinreißen lassen, sich von ihm, um seinen Operationen beizuwohnen, aufnehmen zu lassen." Tatsächlich war er mit Schrepfer von Königsberg aus (1773) vorübergehend in Berührung gewesen [4]). Dieser hatte sich Kanter gegenüber lobend über Starcks „Apologie"

1) Brief vom 11. Febr. 1778; Signatstern 3, S. 165.

2) Leider kann ich nur nach Handbuch [2] 3, S. 306 (Art. Starck) zitieren, wo der Standort der Quelle nicht angegeben ist. In einem ungedruckten Brief des Herrn von Lestwitz (ab Aequitate II) an Loß, den Sekretär des Erbprinzen von Hessen, vom 29. Juni 1778 heißt es: „Herr von Fircks beschreibt den Herrn Starcke als den abscheulichsten Mann."

3) Vgl. die Krypto-Katholicismus (s. o. S. 246 Anm. 3) 2 (4), S. 15—22 abgedruckten Briefe des Herrn von Heinitz (Benno a Ruta) an Starck.

4) Vgl. den in der Berlinischen Monatsschrift 8 (1786), S. 68—76 abgedruckten Briefwechsel. Dazu von Heinitz' Brief an Starck vom 20. August 1773; a. a. O. (Anm. 3), S. 15.

ausgesprochen. Der geschmeichelte Verfasser hatte ihm dafür gedankt und sah sich sogar veranlaßt, den Briefwechsel fortzusetzen, aus Verlangen sich „mit einem Manne etwas näher zu unterhalten, der aus vieler Hinsicht" seine „Aufmerksamkeit rege" mache. „Denn, nach dem Wenigen was mir, mein Bruder, von Ihnen bekannt geworden ist, müßte mich mein Geist sehr trügen, und die Siegel, die unser Orden seinen Geweihten aufgedrückt hat, verwischt sein: oder ich muß in Ihnen einen Mann finden, der Eines Ursprungs mit mir ist und mit mir zu Einem Zwecke geht; und deren sind nicht viele unter den Maurern." Weiterhin bekennt er sich als „lernbegierigen" Schüler, bittet Schrepfer frei zu ihm zu reden, und fügt den Wunsch hiezu: „Zerstören Sie noch nicht eine Art von Maurerei in Deutschland, unter deren Maske Brüder verborgen liegen, die diesen Brüdern selbst unbekannt sind, die Sie aber gewiß schätzen und lieben würden, wenn Sie sie näher kennen sollten. Unsere Macht und Gewalt ist lieblich, ein Feuer, das nährt und nicht zerstöret". Schrepfers Antwort ist hochtönend und nichtssagend. Am Schluß erhält das Klerikat einen Nasenstüber: „Ist Wismar nicht sträflich, daß sie auf mein wiederholtes freundschaftliches Betragen nicht mehr Aufmerksamkeit bezeiget?" Bald darauf wird die Leipziger Explosion Starcks Vertrauen erschüttert haben, aber die Briefe reden doch eine deutliche Sprache.

Aehnlich steht es mit Cagliostro [1]). In seiner Schrift gegen Elisa (s. o. S. 246_5) sucht Starck den Schein zu erwecken, als habe er den Schwindler von Anfang an durchschaut. Aber Elisa bringt Belege auch für Starcks Geisterglauben, denen zu mißtrauen man kein Recht hat [2]). Und die Geschichten, die er selbst im Saint-Nicaise oder in dem noch in Mitau entstandenen Buch „Ueber den Zweck des Freymaurerordens" [3]) auftischt, sprechen zum mindesten nicht dagegen, trotzdem er gerade mit der letztgenannten Schrift Betrügereien und Gaukeleien entgegenarbeiten zu wollen später erklärt hat [4]). Da er aber kein Schwindler war, so zweifle ich nicht daran, daß er sich bei aller Gläubigkeit den groben Erscheinungsformen der Zeitkrankheit gegenüber ein gewisses Maß von Skepsis bewahrt und sie mehr für seine Zwecke benutzt hat, als daß er ihnen unterlegen ist. Am 8. Dezember 1777 schrieb er an den Prinzen Georg Herzog zu Mecklenburg-Strelitz im Anschluß an eine kurze Charakteristik des Treibens der Rosa, Johnson, Schrepfer und Gugomos [5]): „Es ist nicht an mir

1) Vgl. auch Paul Rachel, Elisa von der Recke 2 (Leipz. 1902), S. 260 ff.

2) Es wundert mich, daß Adalbert von Hanstein, Wie entstand Schillers Geisterseher? (Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 22, Berlin 1903) Elisas Broschüre nicht zur Erhärtung seiner auch mir wahrscheinlichen Vermutung herangezogen hat, es möchte hinter Schillers Prinzen der Prinz Karl Eugen von Württemberg zu suchen sein. Er hätte in der Geschichte vom Magier und dem deutschen Prinzen, die Elisa von Starck gehört haben will, den schönsten Beleg für seine Hypothese finden können. Elisas Cagliostro (1787) und der Brief des Prinzen in der Berlinischen Monatsschrift 8 (1786), S. 1—9 sind ihm bekannt.

3) Vgl. Beilage.

4) Vgl. Krypto-Katholicismus (s. o. S. 246 Anm. 3) 2 (2), S. 250.

5) Signatstern 3, S. 165; abgedruckt Handbuch [2] 3, S. 308 f. (s. o. S. 246_1). — Ueber Gugomos vgl. Handbuch [2] 1, S. 395. Mir liegen reiche Akten aus dem Darmstädter Archiv vor, die ich bei anderer Gelegenheit verwenden zu können hoffe.

zu urteilen, ob und in wie weit alle diese Männer Wahrheit gehabt haben, ich sage nur soviel, dies sind lauter Riesenschritte, welchen ich mit Kinderbeinen nicht nachlaufen kann." Wie er selbst gestimmt war, zeigen vielleicht am besten folgende Worte aus einem Briefe an von Raven vom 11. Februar 1778[4a]): „Mein Kopf ist mit Kenntnissen angefüllt, wogegen sich alle meine profane Gelehrsamkeit verkriechen muß: ich weiß was es mit dem Urheber unsers Daseyns, mit uns selbst, und unserer ganzen Körperwelt für eine Bewandniß hat, und was unsere Bestimmung in der Zukunft seyn wird. Der Ursprung und die ganze Genealogie des menschlichen Wissens liegt vor mir."

Der Brief an den Prinzen enthält die für uns ersten Spuren einer neuen Verbindung, die der vielgewandte Mann geknüpft hatte. Zum Verständnis ist vorauszuschicken, daß Starcks persönliches Verhältnis zur strikten Observanz inzwischen dem Gefrierpunkt nahegekommen war. Es wurmte ihn, daß die sog. schwedische Lehrart[1]), in der das Templer-Klerikat ebenfalls eine Rolle spielte, im Orden wachsende Anhängerschaft gewann. In dem oben angeführten Brief an von Raven schreibt er: „Die Schweden wollen den Deutschen das Joch über den Hals werfen. Plumenfeldt[2]) ist ein Windbeutel. Die zerstümmelten Papiere des seligen Böhmen[3]) [l. Böhnen] sind die Quelle aller vorgeblichen Weisheit, und die wollen u n s lehren, und ein Generalkapitel von Geistlichen machen, das über uns Herr sey?" Der Entschluß, mit der Observanz zu brechen, wurde bald zur Tat. Im Signatstern[4]) findet man den „Tempelburg, den 10. Mai 1778" ausgestellten Revers, durch den von Raven, Starck und „die sämtlichen Hochw. OBbr. der Congregation Raceburg, ihre bishero mit der siebenten Provinz gehabte Verbindung aufheben, und in Ansehung des Ordens in Deutschland privatisieren wollen." Die unter den Brüdern obwaltende, einmal geschlossene Verbindung solle heimlich fortbestehen, und der Hochw. Vater Theodosius als Prior und wahres Oberhaupt anerkannt, die „geistliche Branche" somit ohne Verbindung mit der siebenten Provinz fortgesetzt werden. Auf dem Konvent zu Wolfenbüttel (15. Juli bis 17. August 1778) vollzog sich die Trennung. Uebrigens hat in Kurland (Tempelburg) kein Klerikerkapitel bestanden. Der einzige, der dem Bunde förmlich beitrat, war Peter Ernst von Osten genannt von Sacken, Herr auf Senten (eques ab Aquila coronata, im Klerikat Hephaestion), der Starck sehr nahestand und später für seinen Freund ritterlich in die Schranken trat[5]).

---

1) Ueber sie vgl. Handbuch [3] 2, S. 379. Dazu M[e r z d o r f], Das Clavicat und das schwedische System, Latomia 23 (1879), S. 1—32.

2) Ueber Karl Andreas Plommerfeldt vgl. ebd. 2, S. 164.

3) In einem von M e r z d o r f (s. Anm. 1) mitgeteilten Brief nennt Starck als den „aus dem deutschen System gekommenen Bruder", dem die Schweden ihre Weisheit verdanken sollen, Friedrich v. Degesack (s. o. S. 250).

4) Signatstern 3, S. 176. 4a) Signatstern 3, S. 174.

5) Vgl. S t a r c k , Anti-Werht (s. o. S. 246[6]), S. 13 ff. Dagegen stand sein Bruder Karl ganz auf seiten Elisas. Vgl. R a c h e l , Elisa (s. o. S. 254[1]), S. 266.

Wie aber war Starck in Beziehungen zum Prinzen Georg gekommen? Aus jenem Brief vom 8. Dezember 1777 geht hervor, daß ihn der Bruder des Prinzen, Herzog Carl, damals Gouverneur von Hannover, der als Protektor des Ordens in den hannoverschen Kurlanden und in Mecklenburg eine besonders angesehene Stellung einnahm, um seinen Rat bei Gründung einer engeren Verbindung zwischen einigen Ordensmitgliedern aus souveränen Häusern angegangen hatte. Der Plan einer solchen Verbindung scheint die Folge der gewaltigen Enttäuschung gewesen zu sein, die jene Hochgestellten durch ihre Vertrauensseligkeit gegenüber Gugomos erlitten hatten. Die Mitglieder nannten sich die „sieben Verbündeten" [1]). Die Siebenzahl bildeten Carl Wilhelm, regierender Fürst zu Nassau-Usingen (a Pomo imperii), Prinz Friedrich von Braunschweig (a Victoria [2]), Prinz Ludwig Georg Carl zu Hessen-Darmstadt (a Leone aureo coronato), Prinz Georg Carl zu Hessen-Darmstadt (a Cruce Hierosolymitana), Prinz Carl Herzog zu Mecklenburg-Strelitz (a Pallio purpureo), Ludwig Erbprinz zu Hessen-Darmstadt (a Gloria) und Prinz Georg Herzog zu Mecklenburg-Strelitz (a Leone quiescente). Auf Starck ist Herzog Carl vermutlich durch den Hofrat Falcke [3]) (a Rostro), seinen „Repräsentanten" in Ordensangelegenheiten, aufmerksam gemacht worden.

Rasch entwickelte sich ein, wie es scheint [4]), lebhafter Briefwechsel, von dem leider nur Bruchstücke erhalten geblieben sind, immerhin genug, um uns ausreichenden Einblick zu gestatten. Auf ein von Darmstadt im Februar 1778 ergangenes, von Carl unterzeichnetes Schreiben der Verbündeten antwortet Starck am 5. April [5]) in einer Weise, die zeigt, daß man sich inzwischen erheblich nähergekommen ist. Die Prinzen dringen in Starck um nähere mystische Aufschlüsse und geben dabei ihren Wunsch kund, in das Klerikat aufgenommen zu werden. „Können wir Verbundene wohl dazu gelangen, Mitglieder jenes priesterlichen Geschlechts zu werden, welchem der Orden seine Geheimnisse entdeckt?" In seiner Antwort übt Starck die für ihn überall bezeichnende Zurückhaltung. Wie schon in dem Brief an den Prinzen Georg, so verweist er auch jetzt wieder auf die Hindernisse, die einem Zusammenschluß

1) In der Literatur finde ich über diesen Bund nichts. Handbuch [3] 2, S. 27 wird auf die Freimaurerei im Oriente von Hannover, 1859, S. 18 verwiesen. Aber auch in diesem, mir von der Loge Friedrich zum weißen Pferde freundlichst zur Einsicht überlassenen Buch steht nur: „Das Verhältnis [nämlich der Loge] zu dem Protektor und einigen anderen Hochdistinguirten war übrigens noch durch eine besonders enge Verbindung ausgezeichnet, welche bisher in der Geschichte der Freimaurerei jener Zeit keine Stelle eingenommen hat, und hier nur als „die sieben Verbündeten" angedeutet werden kann."'

2) Für die Zugehörigkeit des Braunschweigers habe ich keinen sicheren Beleg. Aber er unterzeichnete mit den sechs anderen das „Circulare" in Sachen Gugomos. Gugomos Akten Darmstadt 11, 9.

3) Ueber ihn vgl. Handbuch [3] 1, S. 272. Auch „Die Freimaurerei" (s. Anm. 1) a. versch. St.

4) Vgl. Starck an die Prinzen 5. 4. 78, Signatstern 3, S. 182: „Alle Ihre Briefe, gnädigste Fürsten".

5) Signatstern 3, S. 182—200. Auch dieser Brief ist Handbuch [2] 3, S. 309 bis 322, abgedruckt.

entgegenstehen. Zunächst sei seine Verbindung mit der deutschen Provinz noch nicht gelöst. Er hoffe, diese Lösung und damit seine Freiheit auf dem bevorstehenden Konvent zu erreichen. Aber damit sei das zweite Hindernis, die trennende Entfernung, nicht aus dem Wege geräumt. Schriftlich sich so zu äußern, wie es zu vollständigem Wissen erforderlich sei, erlaubten ihm die Pflichten nicht. Auch sei zu besorgen, daß die Prinzen dabei auf Abwege gerieten, von denen sie schwerlich, ja wohl nie wieder zurückzuführen wären. Wenn darum die Prinzen fragen: „Können wir durch Br. Archidemides die Weihung erhalten?", so ist zu sagen: „Ja, alsdann, aber jetzt nicht, da mich alles bindet."

Die Antwort auf dieses, den unbefangenen Leser recht kühl und gemessen anmutende Schreiben ist aus Hannover vom 30. Mai 1778 datiert[1]). Die Prinzen bekennen sich hingerissen und können sich nicht genug tun in einmütigem Lob und Preis ihres Führers. „Wir blicken, wie Moses von dem geheiligten Berge, in das Land der Verheißung hinüber; werden wir es erreichen?" Aeußerst niederschlagend aber ist für sie der Gedanke, daß ein Zwischenraum von mehr als 200 Meilen den Mund des Lehrers von den Lernbegierigen trennt, und daß, selbst wenn dieses Hindernis behoben sein sollte, doch immer noch größere bleiben, „welche in und außer uns sind und den Unterricht erschweren werden". Aber „das Vertrauen auf die Herzen lenkende Kraft der Vorsicht, die Ueberzeugung von Ihrer Rechtschaffenheit, theuerster Lehrer! und das Bewußtseyn, daß unsere Herzen dem Ihrigen in ächter Redlichkeit gleichen, dieß ist unser Schild wider die dringenden Anfälle der Zweifel und Hindernisse." Solche und ähnliche Wendungen ungeheuchelter Begeisterung und fast kindlicher Gutgläubigkeit mußten nicht nur dem Selbstbewußtsein eines mit so vollendeter Ruhe und Sicherheit arbeitenden Mannes wie Starck schmeicheln, sondern waren vor allem dazu angetan, ihm die Möglichkeiten der eigenen Zukunft deutlich vor die Augen zu stellen. Leider versiegen nun unsere Quellen für längere Zeit. Doch hat ein glücklicher Zufall uns einen Brief Starcks an die Prinzen vom 28. April 1779 erhalten[2]), der den Beweis einbringt, daß die Fäden inzwischen immer enger gezogen worden waren.

Schon die Anrede: „Durchlauchtigste und Hochwürdigste" zeugt von vertrautester Gemeinschaft. Mehrmals ist die Rede von unserer engen Verbindung", von „unseren sämtlichen durchlauchtigen Mitverbundenen." Bei aller Wahrung des Abstandes — der Schreiber weiß: „die Wünsche der Fürsten sind doch immer Befehle" — trägt Starck seine Ansichten mit großer, Widerspruch ausschließender Bestimmtheit vor. Die Aussicht, nach Deutschland zu kommen, ziehe sich wieder in die Länge. Aber: „mein 16jähriger Freund Dr. Büsching[3]) in Berlin urtheilt so vortheilhaft von mir, daß er glaubt, er könne

1) Entwurf in den Darmstädter Gugomos=Akten 16, 2.

2) Original bei den Darmstädter Starck=Akten aus Schleiermachers Registratur 1 a.

3) Gemeint ist Anton Friedrich Büsching, (1724—1793), damals Direktor der verbundenen Berlinischen und Cölnischen Gymnasien, der seinerzeit Starcks

mich mit unter die kleine Zahl der deutschen Gelehrten sezzen, die sich nicht wegwerfen müßten, und daß es mir nie an einer vorteilhaften Rückkehr nach Deutschland fehlen könne, wenn ich nur Geduld hätte... Ich muß es abwarten, ob die Hand irgendeines unserer durchl. Mitverbundenen oder eine fremde es seyn soll, die mich einmal nach Deutschland zurückführt." Das Schreiben verbreitet sich dann über den vom Serenissimus a Pomo imperii (also dem Fürsten von Nassau-Usingen) zur Aufnahme in den Bund vorgeschlagenen Freiherrn von Waldenfels [1]) und einen von ihm verfaßten Aufsatz [2]), der ihn als einen „nüchternen und gelehrten" Mann erscheinen lasse, über die Frage nach der bevorstehenden Wahl des Ordensgroßmeisters, die von Starck als für den Bund belanglos erklärt wird, und über das „templarische System", das von Starck für mit den Pflichten eines Untertans in preußischen Staaten unvereinbar erklärt wird, schon weil damit Geldausfuhr ins Ausland verbunden sei.

Prinz Ludwig verstand den Wink. Er bot die Hand, auf die Starck so sehnsüchtig wartete. Kein Zweifel, daß der kurländische Boden für ihn einigermaßen heiß geworden war. Man verübelte es ihm, daß er „das wahre und große Ordensgeheimnis" für sich behielt und die anderen mit den Zeremonien abspeiste, und es wird erzählt, daß man sich schließlich mit Gewalt in den Besitz seiner Papiere zu setzen versuchte. Als sich die Nachricht von seinem bevorstehenden Abgang verbreitete, lockte man ihn „mit Vorhaltung einiger geladener Pistolen" auf das Gut des Barons von Fircks und nahm ihm wichtige Aktenstücke ab. Der Erzähler fügt freilich hinzu: „Das aber ist völlig unbekannt, ob die wißbegierigen Brüder nun wirklich in den Besitz des Geheimnisses gekommen sind oder nicht" [3]).

Dem dringenden, in ausführlich begründeter Eingabe ausgesprochenen Wunsch seines Sohnes nachgebend, erteilte Landgraf Ludwig unter dem 19. August 1780 seine Zustimmung zu der Berufung Starcks nach Darmstadt als Oberhofprediger und Konsistorialrat mit der Anwartschaft auf die erste theologische Professur in Gießen nach dem Ableben des damals 78jährigen D. Benner. Ueber die Vorgeschichte dieser Berufung und ihr Nachspiel nach Benners Tod ist in den Darmstädter Akten [4]) allerhand Lehrreiches, auch

---

Berufung nach Petersburg veranlaßt hatte, wo der frühere Göttinger Professor vorübergehend als Leiter des Petrinums wirkte.

1) Von dem Wetzlarer Kammergerichtsassessor Frhr. von Waldenfels (a Cubo aureo; Starck schreibt irrtümlich Woldenfels) liegen zahlreiche. an den Erbprinz Ludwig gerichtete Briefe bei den Gugomos-Akten 17. Die in ihr bekundete Geistergläubigkeit ist freilich geeignet, Starcks Urteil über ihn zu erschüttern.

2) Dieser Aufsatz ist erhalten geblieben. Gugomos-Akten 14, 36.

3) Vorstehendes nach Fischer, Maurerei (s. o. S. 245₄), S. 14 f. Vgl. auch Rachel, Elisa (s. o. S. 254₁), S. 266. Daß Starck schon früher von Fircks belästigt worden war, geht aus seinem Brief an von Raven vom 9. Sept. 1777 hervor; Signatstern 3, S. 168.

4) Sie liegen teils im Staatsarchiv, teils bei den Akten des Oberkonsistoriums. Man hat sie mir freundlichst zur Einsicht überlassen.

Unerquickliches zu lesen. Bei seiner Eingabe hatte sich der Erbprinz sichtlich von Starck die Feder führen lassen. Er gibt einen kurzen Lebensabriß seines Günstlings und fügt daran eine ziemlich eingehende Würdigung von dessen theologischen Schriften (Hephästion, Psalmen, Kirchengeschichte, Predigten), die nicht auf seinem Acker gewachsen sein kann. Bezüglich der Starck bestimmenden Gründe schreibt er: „Fehlgeschlagene Erwartungen und Aussichten, besonders aber die wegen der von dem russisch-kaiserlichen Hof so übel empfundenen dritten Vermählung des Herrn Herzogs Liebden[1]) im Anzug begriffene Revolution in dem kurländischen System leitete ihn, so wie alle anderen Ausländer, die dort Glück gesucht, aber nicht gefunden haben, auf den Wunsch, nach Deutschland zurückzukehren." Im Vordergrund steht die Gießener Professur, das Hofpredigeramt ist nur Lückenbüßer. Aber der Erbprinz wird es als besondere Gnade empfinden, wenn Starck schon jetzt berufen wird, „da dermalen die hiesige Schloßkirche so übel mit Predigern versehen ist, daß ich es mir bei allem meinem großen Respekt vor die Religion kaum abgewinnen kann in die Kirche zu gehen, aus Furcht eine schlechte Predigt zu hören". Der Landgraf beauftragte sein Ministerium mit einem Gutachten. Das Ministerium war der Meinung, daß Starcks Berufung der Universität zur Ehre gereichen werde, und hielt es sogar für rätlich, Starck, der sich übrigens bereit erklärt hatte, zunächst „umsonst zu dienen", sofort nach Gießen zu setzen, damit „schon itzo das theologische Fach in seinem ausgebreiteten Umfang vollständig ohne weitere Belästigung der Kasse vorgetragen werden könne". Aber der Landgraf ließ es — im Einklang mit seinem Sohn — bei der Expektanz bewenden. Nun gab es einen Sturm im Wasserglas. Die theologische Fakultät, damals neben dem abgängig werdenden Benner nur aus den Professoren Bechtold und Ouvrier bestehend[2]), war um ihre Meinung nicht befragt worden. Als das Gerücht von Starcks Berufung durch die Zeitungen lief, fühlten sich Bechtold und Ouvrier mit Recht gekränkt, daß ihnen ein Jüngerer vor die Nase gesetzt werden sollte. Sie unterließen es auch nicht, in ihrer Beschwerde Starck als Aufklärer (Hephästion!) zu verdächtigen und durchblicken zu lassen, daß er zu Bahrdt Beziehungen unterhalte. Starck hat sich in einem ausführlichen Schreiben an den Erbprinzen vom 9. November 1780 noch von Mitau aus von dem Verdacht der Ketzerei mit Erfolg gereinigt, und die Beschwerde blieb über ein Jahr unbeantwortet.

Inzwischen wußte sich der neue Hofprediger eine Stellung zu erobern, wie er sie sich besser nicht hätte wünschen können. Als Benner (1782) starb,

---

1) Peter Biron, Herzog von Kurland, hatte sich am 9. Nov. 1779 mit Dorothea von der Recke, der jüngeren Schwester Elisens, vermählt. Damals stand freilich Starcks Entschluß, nach Deutschland zu gehen, längst fest.

2) Die vierte Stelle war nach dem Abgang Bahrdts (1775) nicht besetzt worden. Man wird auch außerhalb Gießens die haßerfüllten Worte kennenlernen wollen, mit denen der alte Benner das Scheiden seines Kollegen im Fakultätsbuch eintrug: hoc mense divina nos clementia a Bardtio liberavit . . . abiit, excessit, evasit, erupit: virulenta semina et dedecoris haud parum reliquit.

setzte der Erbprinz alle Hebel, auch wenig schöne[1]), in Bewegung, um den Freund in Darmstadt zu halten, und diesem brauchte es nicht schwer zu fallen, dem Herzenswunsch des fürstlichen Gönners, der seinen Neigungen vollkommen entsprach, zu willfahrten. Er hatte jetzt, was er erstrebte: Einfluß. Uebertrug doch das Ministerium ihm, unter Ausschaltung der Fakultät, das Gutachten in Sachen Nachfolge Benner. Starck nannte nicht nur die Kandidaten, sondern trug ihnen — erst Griesbach in Halle, dann Rosenmüller in Erlangen, der annahm — selbst die Professur an. Seine eigene Stellung wußte er sich so angenehm wie möglich zu gestalten. Als ihm (1797) das Konsistorialamt zu mühsam wurde, erbat er sich die Entlassung; das Gehalt verblieb ihm. Aber als Sinekure hat er sein Amt nicht angesehen. Die noch im Familienbesitz befindlichen Predigtniederschriften zeigen, wie ernst er es nahm. Dazu war er schriftstellerisch rastlos tätig. Der „Versuch einer Geschichte des Arianismus" ist erst in Darmstadt fertiggestellt worden; von weiteren Schriften wird gleich die Rede sein. Dazu nahm er an den Zeitereignissen lebhaften Anteil. Insbesondere beschäftigte ihn die heranziehende und über die Länder brausende französische Revolution; in seiner Bücherei[2]) sammelte er, was darauf Bezug hatte, und wenn anders man ihm, woran ich nicht zweifle, die Broschüre „Cassandra oder der neue Prophet Micha über die Säcularisationen und ihre Folgen" mit Recht zuschreibt, so hat er auch öffentlich zu ihr Stellung genommen[3]). Sein fürstlicher „Mitverbundener" aber erhielt ihm seine Gunst auch als Landgraf (1790) und Großherzog (1806). Er hat seinem Oberhofprediger die höchsten Ehren erwiesen, die er zu vergeben hatte: er verlieh ihm das Großkreuz seines Verdienst-, späteren Ludewigsordens und die Freiherrnkrone.

Was aber wurde aus dem Klerikat? Unsere Quellen fließen nicht allzu reichlich, aber seine Spur läßt sich verfolgen. Im Anfang der Akten[4]) finden sich eine lectio o. J. und zwei commemorationes de mysteriis (1782 und 1784), für das festum mysteriorum bestimmte Vorträge, von denen die beiden

1) Ich denke an die rücksichtslose Beseitigung des Hofpredigers Krämer. Vgl die Akten.

2) Seine Bücherei wurde nach seinem Tod vom Großherzog der Hof- (jetzigen Landes-) Bibliothek in Darmstadt zugeführt. Erhalten ist, worauf mich Herr Bibliotheksdirektor Geheimer Hofrat Dr. Adolf Schmidt freundlichst aufmerksam machte, das in Starcks klarer Handschrift geführte Verzeichnis. Es ist ein Vergnügen, darin zu blättern, und man wird erstaunt sein über den Umfang dessen, was Starck aus antik-klassischer, rein gelehrter, allgemein-bildender und zeitgenössischer Literatur auf seinen Brettern stehen hatte. Leider ist das Verzeichnis bezüglich der eigenen maurerischen Schriften Starcks, unvollständig. „Der Asiat in seiner Blöße" (s. u. S. 262₄) ist nicht aufgenommen. Vermutlich mit Absicht.

3) Germanien, 1798. — Als Verfasser wird Starck von Düx (s. u. S. 264, Anm. 4) ausdrücklich, doch ohne Beleg, bezeichnet. Nach Einsicht in die mir von der Göttinger Universitätsbibliothek (hier und in Münster vom Auskunftsbureau nachgewiesen) zugestellte Abhandlung muß ich Düx beitreten. Ein Vergleich mit dem „Triumph des Philosophismus" erhebt die Vermutung, die schon aus stilistischen Gründen nahegelegt wird, zur Gewißheit.

4) Vgl. o. S. 247 Anm. 2 Ein Auszug aus den Reden Latomia 23, S. 60 f.

letzten als von Starck herrührend ausdrücklich bezeichnet sind, die erste wohl auch auf ihn zurückzuführen ist. Ihr Inhalt berührt sich eng mit der umfänglichen Schrift: „Ueber die alten und die neuen Mysterien“ [1]), die Starck bald nach seiner Uebersiedelung nach Darmstadt herausgegeben hat, in erster Linie, um dem Wunsch seines Prinzen, dem das Buch gewidmet ist, nach weiterer Belehrung zu dienen. Hier heißt es (S. 318): „Die Maurerei ist eine Pflanzschule, woraus der Orden sich diejenigen heraushebt, welche der Mittheilung seiner innersten Geheimnisse empfänglich sind.“ Damit ist das Verhältnis zwischen Maurerei und Klerikat (denn das ist hier der Orden), wie Starck es sich dachte, richtig bezeichnet. Sein Ideal suchte er auch in die Praxis umzusetzen, indem er die Gießener Loge Ludewig zu den drei goldenen Löwen, die nach dem Zerfall der strikten Observanz auf dem Konvent zu Wilhelmsbad (1782) seine Vermittelung beim Erbprinzen wegen Uebernahme des Protektorats nachsuchte, genau nach dem eben angegebenen Zweck für sein Klerikat als „Pepinière“ einzurichten versuchte, freilich ohne Erfolg [2]). Er selbst hielt sich von der eigentlichen Freimaurerei fern, ja er bezeigte ihr wachsende Abneigung und Gegnerschaft. Das bekam auch die Gießener Loge zu fühlen, deren Vorsitzenden, den Regierungsdirektor von Grolman, er in seinem Sinne so zu beeinflussen wußte, daß die Loge durch dieses Dreinreden verärgert, schließlich (1791) ihre Arbeit einstellte, um sie erst nach Starcks Tode (1816) wieder aufzunehmen [3]). Auch die 1788 für das Darmstädtische Gebiet erlassene Verordnung, „daß kein Candidat der Gottesgelahrtheit befördert werden soll, welcher ein Freimaurer ist“ [4]), läßt auf Starck als Urheber schließen.

So war es denn durchaus nicht unwahr, wenn Starck im Streit mit seinen Berliner Gegnern immer von neuem versicherte, daß er seit 1778, d. h. seit dem Bruch mit der strikten Observanz, mit der Freimaurerei nichts mehr zu tun gehabt habe. Wiederum Nicolai und seine Freunde konnten das nicht begreifen; pfiffen es doch in Darmstadt die Spatzen von den Dächern, daß der Oberhofprediger mit den Prinzen und dem Hof zu geheimnisvollen Versammlungen zusammenkam. Sie konnten es sich nicht reimen, daß für Starck Maurerei und Maurerei verschiedene Dinge waren. Und die Gerechtigkeit muß man ihnen schon widerfahren lassen, daß das etwas viel verlangt war. Für sie war es Jesuitismus, und sie vergaßen dabei nur, daß solche feine Unterscheidungen nicht persönliches Eigentum der Jesuiten zu sein pflegen. Sie zweifelten an Vernunft und Wahrheit, als Starck — natür-

---

1) Vgl. Beilage.

2) Vgl. den Briefwechsel zwischen Lg. Ad. Christ. von Grolman und Starck, Freimaurerzeitung 11 (1857), S. 321—324, 340—343. Danach das Referat bei Blum (S. 55—58).

3) Unrichtig macht Konschel (S. 56) diese Angabe von der Darmstädter Loge. In Darmstadt gab es damals keine Loge; die Gießener war die einzige im Lande. Vgl. Handbuch [3] 2, S. 358 (Art. Gießen).

4) Signatstern 4, S. 124.

lich anonym — 1785 in einem Briefroman, den er nach dem Helden, einem tief im Innern Frankreichs in einem Kloster als Pensionär lebenden, unter abenteuerlichen Schicksalen in alle Ordensgeheimnisse eingeweihten Offizier, Saint Nicaise nannte, unerbittlich mit der strikten Observanz abrechnete und sich doch sichtlich als Maurer gab. Es lief eben auch hier darauf hinaus, daß der Held „nach langem und mühsamem" Forschen einen „kleinen Zirkel edler Menschen" findet und „Mitglied einer Gesellschaft" wird, „die so glücklich war, im vollen und alten Besitz der Geheimnisse" des Ordens „sich zu befinden" (S. 247, 246). Diese Gesellschaft aber ist natürlich das Klerikat.

Nach brieflichen Mitteilungen von Kloß notiert Wolfstieg[1]), daß Starck der Verfasser des 1786 erschienenen Buches „Der Weisheit Morgenröthe" [2]) sei. Ich weiß nicht, worauf sich diese Mitteilungen gründen, deren Niederschlag ich sonst nirgends begegnet bin. Sollte die Quelle zuverlässig sein, so würde die Verfasserschaft dieses Buches ein weiterer Beleg für Starcks ungemeine schriftstellerische Gewandtheit sein. In der „Morgenröthe" erzählt ein Biedermann, der sich Reinhard Morgenstern nennt, in einem Epilog an seine „Brüder Freimaurer und zugleich ans Publikum" die Geschichte der Spaltungen, die sich im Orden eingeschlichen haben. In treuherziger Sprache zeigt er den Schaden auf, der daraus der alten, echten Maurerei erwachsen ist. Dabei fehlt nun freilich jegliche Hindeutung auf das Klerikat, so daß das Buch geradesogut von einem Anhänger der sogenannten „laten Observanz" herrühren könnte. Ist es mir unter diesen Umständen zweifelhaft, ob man es auf Rechnung Starcks setzen kann — der übrigens damit sehr zufrieden sein könnte, denn es ist ein feines Buch — so wird man ihn mit Sicherheit als Verfasser eines Schriftchens ansehen dürfen, das freilich in den Bibliographien (selbst bei Wolfstieg) überall als anonym angeführt wird. Es führt den Titel: „Der Asiate in seiner Blöße, oder gründlicher Beweis: daß die Ritter und Brüder Eingeweihten aus Asien ächte Rosenkreuzer sind" [3]). Die Geschichte des Büchleins hat Schütz in seinen „Freien Bekenntnissen" [4]) ausführlich erzählt. In Hannover hatte sich eine Loge der „Asiatischen Brüder" [5]) eingenistet, deren Rosenkreuzerei Schützens Mißfallen erregte.

1) Nr. 36 856. In Kloß' Bibliographie, die allerdings schon 1844 erschienen ist, während die brieflichen Mitteilungen am 19. Januar 1850 gemacht sind, finde ich keine Andeutung.

2) Vgl. Beilage.

3) Vgl. Beilage. Der Titel ist nicht originell. 1781 war eine Schrift und d. T. Der Rosenkreuzer in seiner Blöße (Wolfstieg Nr. 42 504)von Magister Pianco (Frhr. von Ecker und Eckhoffen) erschienen. Daß gerade diese Schrift auch von dem Verfasser der „Morgenröthe" (S. 123) genannt wird, will ich wenigstens anmerken.

4) Freie Bekenntnisse eines Veteranen der Maurerei und anderer geheimer Gesellschaften; zur Beherzigung für die Eingeweihten und zur interessanten Belehrung für Nichtmaurer [von Wilhelm von Schütz], Leipzig, Lauffer, 1824. VIII, 108 S. Der oben wiedergegebene Bericht findet sich S. 25—32.

5) Ueber die asiatischen Brüder, eigentlich Ritter und Brüder Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa, vgl. Handbuch³ 2 , S. 48. Man verübelte ihnen vornehmlich, daß sie auch Juden Zutritt gewährten.

Um sich über ihre „schwärmerischen Possen" näher zu unterrichten, fragte Schütz bei Starck an, dessen Bekanntschaft er in Hamburg [1]) gemacht hatte. Starck versprach, ihm „die vollständigen Akten dieses Possenspiels" mitzuteilen, und schickte sie „den Posttag darauf". Mit dem Manuskript in der Hand trat Schütz den falschen Brüdern entgegen, die sich darüber sehr erbosten und mit Prozeß drohten. Schütz schickte das Manuskript zurück, „und es dauerte kaum einen Monat, so hatte solches Freund Starck drucken und in alle Buchladen verteilen lassen, unter dem Titel: „Der Asiate in seiner Blöße"! Schütz fügt hinzu, die Schrift habe ihren Zweck, den asiatischen Bund lächerlich zu machen, nicht verfehlt.

Nach 1790 hat sich Starck über Klerikat oder Freimaurerei in der Oeffentlichkeit nicht wieder geäußert. Daß aber ein Engbund im Sinn des Klerikats dauernd bestand, beweist das Schreiben an seinen Adoptivenkel (1812), von dem schon oben die Rede war. Hier heißt es: „Solltest Du herüber [nämlich von Danzig] kommen, ich nicht mehr leben, und dann von dem Prinzen Christian [2]), Herrn Schmidt [3]), Herrn Geheimen Rath von Türkheim [4]) und dem Herrn Minister von Berckheim [5]) zu Carlsruhe, in Rücksicht auf mich eingeladen werden, der Verbindung beizutreten, die sie ausmachen und zu welcher ich auch gehört habe, und welche an die Stelle der Freymaurerey gekommen ist, so schlage es nicht aus, aber Herr Doktor Funkler in Leipzig muß auch seine Einwilligung dazu gegeben haben. Denn diese fünf Personen sind die Einzigen, die von der Sache richtige Kenntnisse haben." Wie sich diese Verbindung betätigt hat, darüber fehlen die Nachrichten. Uebrigens lassen seine Anweisungen im Testament auch darüber keinen Zweifel, daß ihn seine Neigung zu alchymistischen Experimenten bis zum Lebensende begleitet hat.

Doch sind in seiner späteren Lebenszeit seine Gedanken stark durch anderes bestimmt gewesen. Ueber der Auseinandersetzung mit den Berlinern, deren Verlauf ich nach Blum nicht noch einmal darzulegen brauche, hatte sich Starcks ehrlich empfundene Abneigung gegen die aufklärerische Philosophie

---

1) Eine Reise Starcks nach Hamburg kann ich aus seinen Personalakten nicht nachweisen. Eine längere Urlaubsreise führte ihn im Herbst 1786 nach Hannover. Vielleicht war er damals in Hamburg, was chronologisch zu Schützens Angabe, der leider nirgends Jahreszahlen gibt, passen würde.

2) Christian Ludwig, Prinz und Landgraf von Hessen, jüngerer Bruder des Großherzogs, war eifriges Mitglied der Loge und als solches auch bei Stiftung der Darmstädter Loge Johannes der Evangelist zur Eintracht 1816 tätig.

3) Gemeint ist wahrscheinlich der Kandidat der Theologie und Literatus Johann Christoph Schmidt (1759—1836), Sohn des fürstl. Regierungskanzleidieners Johann Justus Schmidt. Er ist 1782 zu Frankfurt Freimaurer geworden und im Mitgliederverzeichnis der Darmstädter Loge von 1822 eingetragen. Freundliche Mitteilung des Herrn Archivrats D. Herrmann in Darmstadt.

4) Johann Frh. von Türckheim (1749—1824), Vertreter Hessens auf dem Reichstag zu Regensburg 1803, später großh. hessischer Wirklicher Geheime Rat. Vgl. Allg. Deutsch. Biogr. 54 (1908), S. 717—719.

5) Karl Christian Frh. von Berckheim (1774—1849), 1812 badischer Staatsminister. Vgl. Badische Biographien, hrsg. von F. von Weech 1 (1875), S. 73 bis 75.

zum Haß ausgewachsen[1]). Wie er diesem „antichristischen Philosophismus" in seinem zweibändigen Werk über den „Triumph der Philosophie im Achtzehnten Jahrhunderte" [2]) entgegentrat, und wie ihn seine reaktionäre Gestimmtheit immermehr zum Katholizismus hinüberdrängte, auf den er in „Theoduls Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Religions-Societäten" [3]) ein Loblied gesungen hat, das ist allgemein bekannt und braucht hier nicht noch einmal ausgeführt zu werden. Fast unbeachtet [4]) aber ist geblieben, daß zwölf Jahre nach seinem Tode (3. März 1816) unter dem Titel: „Theoduls Briefwechsel, ein Seitenstück zu Theoduls Gastmahl" [5]) ein Schriftchen erschien, dessen Verfasser nur als Katholik in Anspruch genommen werden kann. Im Vorwort sagen die nicht genannten Herausgeber, daß die Handschrift unter den Papieren des Hofkaplans Denneville in Dresden gefunden worden sei, in dessen Testament Starck ausdrücklich als Verfasser angegeben war. Die Linienführung der Schrift läßt es als sehr wohl möglich erscheinen, daß diese Angabe richtig ist. Aber wer war dieser Denneville? Ist sein Zeugnis glaubwürdig? Vor allem wie soll Starck in Beziehungen zu ihm gekommen sein? Ich habe dem nicht mehr oder noch nicht nachgehen können und muß deshalb mit meinem Urteil zurückhalten [6]). Ist diese Schrift eines Gesinnungskatholiken

1) Wer den Satiriker Starck kennenlernen und dabei eine angenehme Stunde verbringen will, der lese die köstlich-boshafte kleine Schrift: Christian Nikolai, Buchführers zu Bebenhausen in Schwaben, wichtige Entdeckungen auf einer gelehrten Reise durch Deutschland, und aus Eifer für die christliche, vornehmlich evangelische Kirche durch den Druck bekannt gemacht. (Motto: Anch' io sono pittore). Bebenhausen, im Verlag des Autors [Dessau und Leipzig], 1788. 124 S. Hier wird, um die Jesuitenriecherei Nicolais (der schwäbische Buchführer schreibt sich, um nicht verwechselt zu werden, mit k!) lächerlich zu machen, der „einleuchtende" Beweis geführt, daß Nicolai und seine Freunde — Juden sind.

2) Anonym. Germantown, Eduard Adalbert Rosenblatt [Frankfurt, Hermann] 1803. Eine 2. Auflage erschien Augsburg, Polling, 1804.

3) Anonym. Frankfurt, Hermann, 1809. Das Buch hat bis 1828 7 (!) Auflagen erlebt, ist auch 1818 (2. Aufl. 1821) ins Französische übersetzt worden (Blum S. 172). Es ist einer der sicher ganz seltenen Irrtümer in Wolfstiegs ausgezeichnetem Buch, daß er (Nr. 23237) diese Uebersetzung als Uebertragung der „Freimüthigen Betrachtungen über das Christenthum" von Starck (1780) bucht.

4) Doch vgl. Konschel, der die Schrift in seine Bibliographie als von Starck stammend aufgenommen hat. Fast unbeachtet (doch vgl. wieder Konschel, S. 66) blieben auch die Ausführungen von Dür, Wetzer-Welte [1] 10, S. 343—346, dem Briefe Starcks an eine fürstliche Person vorlagen, aus dem Besitz des Domdechanten Benkert in Würzburg. Dür spricht von der Hoffnung, daß „diese Briefe, die größtentheils von allgemeinem Interesse sind, seinerzeit mit dem entsprechenden Commentar der Oeffentlichkeit werden übergeben werden". Diese Hoffnung hat sich noch nicht erfüllt. Zurzeit befinden sich, wie mir vom bischöflichen Ordinariat freundlichst mitgeteilt wurde, weder im Archiv des Domkapitels noch im Ordinariatsarchiv. Wohin sie gekommen sind, vermag ich nicht zu sagen. Uebrigens kennt auch Dür „Theoduls Briefwechsel" nicht.

5) Frankfurt, Hermann, 1828. Ich benutze das Exemplar des Hr. Frhn. v. Starck.

6) Auf die gleich nach Starcks Tode eintretende Legendenbildung noch einmal einzugehen, habe ich keine Neigung. Er sollte auf dem Heiligenberg bei Jugenheim a. B. in geweihter Erde bestattet sein. Nach seinem Tode habe sich in seinem Haus ein zum Messelesen eingerichtetes Zimmer gefunden. Diesen Unsinn hat zuletzt Konschel S. 67 f. unter Benutzung ihm zur Verfügung gestellter Familiennie derschriften abgefertigt.

wirklich von Starck, so muß man in ihr den merkwürdigsten Abschluß des merkwürdigen Doppellebens erblicken, das der Mann geführt hat, den in der Jugend der Zug zum Geheimnisvollen sich vorübergehend im katholischen Weihrauchnebel verlieren ließ, der dann, immer im Einklang mit seinen mystischen Bedürfnissen, als überzeugter Protestant in öffentlichen Aemtern wirkte, bis endlich auch in ihm, wie in so manchen seiner Zeitgenossen, das „unbewußte Heimweh des Protestantismus nach der Kirche" (Eichendorff) hervorbrach. Freilich kein Novalis, überhaupt kein rein nach dem Höchsten strebender Geist und sicher kein einwandfreier Charakter. Vielmehr eine schwer zu durchschauende, in sich selbst auf das äußerste verschlungene Persönlichkeit, in der sich der Geist des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts eigentümlich widerspiegelt.

In der „Morgenröthe der Weisheit" heißt es (S. 175): „Habt euch wohl oft darob gewundert, woher all' die Schwärmereyen kommen, die neben der hellsten Aufklärung von Seiten der Religion und Philosophie zu unsern Zeiten entstehen. Ist vielleicht unter allen achtzehn Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung kein einziges, in welchem der menschliche Verstand so große Vorschritte gemacht hat, als in dem gegenwärtigen. Ist aber auch keines, in welchem der Glaube ans Wunderbare und an den abgeschmacktesten Unsinn so hoch gestiegen, und so allgemein sich ausgebreitet hat, als in diesem. Geht alle Provinzen von Deutschland durch, vom Belt bis zur Donau und die Alpen, von Rhein bis nach Böhmen, und ihr findt allenthalben sehr viele Menschen, die zu den abergläubigsten Schwärmereyen gestimmt sind, nicht blos unter dem gemeinen Mann, den Unwissenheit immer ans Wunderbare fesselt, sondern unter Gelehrten und Männern vom Stande. Fragt unsere Buchhändler, und noch nie haben Bücher über Alchymie, Geister, und Geisterseherey, Magie, geheime Naturlehre, und wie die Rubriken alle heißen, so viel Leser gefunden, so viel Glück gemacht, als jetzt. Das zeigt an, daß die Köpfe weit mehr als jemals nach dieser Seite hingedreht sind. Ist sehr befremdend in einem Lande wie Deutschland, das so vieler Aufklärung genießt, in welchem man so helle sieht."

Und heute? Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Theosophie, sondern in dem der Anthroposophie. Die Sache freilich ist dieselbe geblieben, aber gegen die Verirrungen der Gegenwart gibt es ein Stahlbad : die Geschichte.

Beilage

Bibliographie der maurerischen Schriften Starcks.

Bei der Unvollständigkeit der vorhandenen Bibliographien (auch der von K o n s ch e l) ist eine genaue Zusammenstellung wünschenswert. Vorgelegen haben mir Nr. 1 a, d, f. 2 a, 3 a. 4 a. 5. in den Exemplaren der Gießener Universitätsbibliothek und der Loge Ludewig zur Treue in Gießen, der ich für freundliche Ueberlassung auch an dieser Stelle Dank sage. Nr. 6 wurde mir aus der Bücherei der Großen National-Mutterloge zu den drei Weltkugeln in Berlin freundlichst zur Einsicht übersandt. Nr. 7 habe ich nicht gesehen.

1. a. A p o l o g i e d e s O r d e n s d e r F r e y M a u r e r. Von dem Bruder **** Mitgliede der ** Schottischen Loge zu P. * [Motto:] Juve-

venal. — — pauci dignoscere possunt vera bona atque illis multum diversa, remota orreris nebula. Quid enim ratione timemus aut cupimus? Philadelphia im Jahr 5651. d. i. 3882. Königsberg, bey Johann Jakob Kanter. 1770. 146 S. Titel Kupfer. 8°. Wolfstieg 23 760. Im Anhang neun Oden, angeblich von einem Freunde mitgeteilt. Die Vorrede ist unterzeichnet Alexander von Adlersheim. Widmung: Dem hochw. Bruder, S** v.* G* H*** Meister der gerechten und vollkommenen Loge zu den dreyen Löwen [Wismar].

b) [Dasselbe.] [Nachdruck ohne die Oden.] [Kassel ca. 1770.]128 S. 8°.

c) [Dasselbe.] 2. Ausgabe. Königsberg: Kanter 1772. 136 S. Kupfer. 8°. [Ohne Oden].

d) [Dasselbe.] [Königsberg: Kanter] 1778. XVIII, 116 S. Ohne Kupfer. 8°. Gegen a veränderte Druckausstattung.

e) Apologie des Ordens der Frey-Mäurer. Von dem Bruder **** [usw. wie a.] Neue ganz umgearbeitete und einzige authentische Ausgabe. Berlin, 1778, bei Christian Ludwig Stahlbaum. 246 S. Kupfer. 8°. Diese Neuausgabe ist „dem Prinzen Friedrich August von Braunschweig-Lüneburg als Provinzial-Großmeister aller vereinigten Logen in den Preußisch-brandenburgischen Staaten" gewidmet.

f) [Dasselbe.] Zweite ganz umgearbeitete [usw. wie e] Ausgabe. Philadelphia im Jahr 3887, d. i. 1783. Berlin 1783, bei [usw. wie e].

g) [Dasselbe]. 3. Ausg. Ebenda 1785. 264 S.

h) [Dasselbe.] 4. Ausg. Berlin, Schoene, 1809. 264 S.
Bei Wolfstieg auch Angaben über dänische, französische und ungarische Uebersetzungen.

2. a) Ueber den Zweck des Freymaurerordens. Germanien [Berlin: Himburg], 1781. 240 S. 8°. Wo. 2019. Selten.

b) [Dasselbe]. 2. rev. Aufl. Berlin, Himburg, 1781. 231 S. 8o. Als Verfasser hat Starck sich Krypto-Katholicismus 2 (2), S. 248 benannt.

3. a) Ueber die alten und neuen Mysterien, Berlin, bey Friedrich Maurer, 1782. VIII, 380 S. 8°. Wo. 4862.
[Dasselbe.] 2. Aufl. Ebenda 1817. VIII, 360 (?). Ueber Starck als Verfasser a. a. O. 2 (2), S. 250.

4. a) Saint Nicaise oder eine Sammlung merkwürdiger maurerischer Briefe, für Freymäurer und die es nicht sind. Aus dem Französischen übersetzt. [Frankfurt a. M.: Fleischer]. 1785. 360 S. 8°. Wo. 33 448.

b) [Dasselbe.] 2. Aufl. Mit berichtigenden Anmerkungen von einer deutschen Hand. Ebenda 1786. 398 S. 8°. Als Verfasser hat sich Starck nicht bekannt. Vgl. a. a. O. S. 225 ff.

5. Der Weisheit Morgenröthe oder Reinhard Morgensterns Epilog an meine lieben Brüder Freymäurer und zugleich ans Publikum. Athen [Leipzig: Fritsch] 1786. 238 S. 8°. Wo. 36 856. Starks Verfasserschaft ist zweifelhaft.

6. Der Asiate in seiner Blöße, oder gründlicher Beweis: daß die Ritter und Brüder Eingeweihten aus Asien, ächte Rosenkreuzer sind; durch wichtige noch unbekannt gewesene Dokumente erwiesen, welche ihr System, Lehre und Einweihung betreffen. Zum ernsten Nachdenken und Warnung für alle Brüder Freimaurer. Asien [Leipzig: Hilscher] 1790. 84 S. 8°. Wo. 42 969.

7. Zu Starcks maurerischen Schriften wird vielfach gezählt: Stein des Anstoßes und Fels der Aergerniß, allen meinen teutschen Mitbürgern, in und außer der siebenten Provinz, entdeckt von Ich weiß nicht, von Wem? Teutschland [Berlin: Decker] 1780. 160 S. 8°. Wo. 33 444. Sehr selten. Die Schrift ist aber von August Ferdinand Cranz verfaßt, wie Carl Pistorius, Astraea N. F. 27 (1908) S. 107—173 (Sonderdruck Leipzig, Zechel, 1908) nachgewiesen hat. Starck selbst schrieb a. a. O. S. 246: „Es ist unbegreiflich, wie man dieses Buch gerade auf meine Rechnung schieben können."

Skizze einer Nachgeschichte der Erklärungen der Menschenrechte.

Von

Adalbert Wahl.

I.

In den beiden verflossenen Jahrzehnten ist der Vorgeschichte der amerikanischen und französischen Erklärungen der Menschenrechte vor allem von der deutschen Forschung rege Förderung zuteil geworden, ohne daß freilich bisher das letzte Wort gesprochen und alle Rätsel gelöst worden wären. Auf den folgenden Blättern mag der Blick auch einmal auf die Nachgeschichte des mächtig wirkenden Gedankens gelenkt werden, der seinen vollen Sieg nur eine so kurze Zeit zu behaupten vermochte.

Dieser extrem-individualistische Gedanke, wonach dem Menschen von der „Natur" gewisse heilige, unveräußerliche Rechte mitgegeben seien, die der Staat unter allen Umständen, auch in seiner Gesetzgebung zu achten habe, feierte seine höchsten Triumphe in der ersten der drei Erklärungen der Menschenrechte der französischen Revolution (1789/1791). Es läßt sich nämlich leicht nachweisen, daß bei aller Abhängigkeit dieser französischen Erklärung von denen der Verfassungen der nordamerikanischen Einzelstaaten [1]), sie doch noch eine unverkennbare, echt doktrinär-französische Steigerung des Gedankens enthält. Die Virginia bill of rights vom 12. Juni 1776 will nach ihren einleitenden Sätzen eine Erklärung der Rechte festlegen, welche „dem guten Volk von Virginien und seinen Nachkommen" als Grundlage der Regierung zukommen. Aehnlich drücken sich die Männer von Pennsylvanien, Massachusetts u. a. aus. Die französische Erklärung dagegen gilt für die Menschen aller Zeiten, für die Bürger aller Staaten! Als Zweck des Staates finden wir in Pennsylvanien angegeben „die Sicherheit und den Schutz des Staats als solchen" und die Möglichkeit, die den Individuen zu verschaffen ist, ihre natürlichen Rechte und die übrigen Segnungen zu genießen, die Gott den Menschen verliehen hat. Die Franzosen von 1789 dagegen versteigen sich zu der an Unsinn

1) Wie sie vor allem Georg Jellinek, im wesentlichen, wenn auch nicht in allen Einzelheiten zutreffend, aufgezeigt hat.

grenzenden Einseitigkeit: „der Zweck jeder politischen Gemeinschaft ist die Aufrechterhaltung der (vier!) natürlichen und unverjährbaren Rechte des Menschen." Von den drei Zwecken der Amerikaner ist nur der eine — der menschenrechtliche — übrig geblieben!

II.

Nun aber ebbt die Flut zurück. Zwar läßt die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der niemals angewandten Verfassung von 1793 das noch nicht ganz deutlich erkennen. Immerhin ist der Zweck des Staates hier schon weit weniger eindeutig individualistisch ausgedrückt als 1791: er wird im bonheur commun gesehen. Das Widerstandsrecht fehlt bei der Aufzählung der vier Menschenrechte im engeren Sinn [1]).

Ganz deutlich wird die Erscheinung aber in der Erklärung von 1795. Man kann die ganze Entwicklung der französischen Revolution von dem extremen Individualismus der Anfänge zur Staatsomnipotenz (von 1793 an) aus dem Vergleich der Erklärungen von 1791 und 1795 ablesen. In dieser letzteren ist im Artikel 1 der Begriff des eigentlichen, vorstaatlichen Menschenrechts überhaupt aufgegeben. Es ist nur noch die Rede von „Rechten der Menschen in der Gesellschaft". Besonders klar aber wird der gewaltige Umschwung dadurch, daß wir in dieser Erklärung neben den Rechten auch Pflichten finden. Der Bürger hat der Gesellschaft zu dienen und sie zu verteidigen. Im Schlußsatz 9 dieser Erklärung der Pflichten heißt es sogar: „jeder Bürger schuldet seine Dienste dem Vaterland." Bisher fanden wir zur Bezeichnung des Staates nur das Lieblingswort aller extremen Individualisten „la société"; hier überrascht uns „la patrie" [2]).

So war mitten in der Revolution infolge einer mächtigen Wegentwicklung von ihren ursprünglichen Gedanken und zweifellos auch wegen der verhängnisvollen praktischen Folgen, welche die Verkündung des staatsfeindlichen Individualismus gehabt hatte, die Einseitigkeit der menschenrechtlichen Idee überwunden worden. Inzwischen aber war dieser Idee selbst, in ihrem Kern, ein furchtbarer Gegner erstanden, der sie vom Standpunkt des historischen Rechts und historischer Betrachtungsweise mit wahrer Leidenschaft angreift. „Wir wollen, was wir besitzen, sagt Edmund Burke, besitzen als Erbe unserer Väter" — also nicht als Produkt unserer allgemeinen Menschenart. Er weist nach, daß es sich in den englischen Rechteerklärungen um Rechte der Engländer handle, um von den Vätern ererbte Rechte, nicht um abstrakte Menschenrechte. Zornig wendet er sich gegen die „Metaphysik" der Konstituante, freilich überall stimmungsmäßig und ohne sie eigentlich zu widerlegen. Diese Arbeit leistete dann vom zweiten Jahrzehnt des neuen Jahr-

1) Die Erklärungen von 1791 und 1793 sind in lehrreicher Weise nebeneinandergestellt bei W. Hasbach, Die moderne Demokratie ², S. 73 ff.
2) Vgl. zum obigen Zeitschrift f. Politik I (1907) S. 164.

hunderts an die deutsche historische Rechtsschule, die das Ende des Naturrechts überhaupt heraufführte [1]).

Inzwischen waren in Frankreich selbst die Erklärungen der Menschenrechte längst verschwunden. In keiner der drei eigentlich napoleonischen Verfassungen finden wir sie [2]) oder auch nur besondere Teile der Verfassungsurkunden, die ihnen entsprochen hätten. Es ist charakteristisch, daß diese Erscheinung bei dem zweiten großen Mann des Staates und der Macht im 19. Jahrhundert wiederkehrt, bei Bismarck.

Aber auch im übrigen Europa ist, gewiß im wesentlichen unter dem Eindruck der Verbrechen der französischen Revolution, der menschenrechtliche Gedanke in dem Grade diskreditiert, daß selbst in Verfassungen des radikalen Typs, wie die spanische (19. März 1812, die berühmte und berüchtigte Cortezverfassung) und die norwegische (vom 31. Mai 1814) der Begriff des Menschenrechts, ja ein Katalog der „Bürgerrechte" völlig fehlt. In der spanischen tritt trotz ihrer unendlichen Breite überhaupt nichts an ihre Stelle. In der norwegischen finden wir, allerdings am Schlusse, nicht am Anfang, unter der unverfänglichen Ueberschrift „Allgemeine Bestimmungen" einige Paragraphen (93—109), die sich inhaltlich mit einem Teil der Menschenrechte decken, ohne daß aber an eine vorstaatliche Begründung der in ihnen niedergelegten Rechte auch nur entfernt gedacht wäre. (Bestimmungen gegen Bestrafung ohne Gesetz; Abschaffung der Folter; Schutz gegen willkürliche Verhaftung usw.).

III.

Es war dann der legitimen Monarchie in Frankreich vorbehalten, dem Gedanken einer, der Verfassung vorauszuschickenden Erklärung der Rechte wieder zum Siege zu verhelfen und ihm damit weiteste Verbreitung in Europa und darüber hinaus zu verschaffen. Nach dem bekannten ausführlichen Preambel beginnt die Charte Constitutionnelle Ludwigs des XVIII. vom 4. Juni 1814 mit einer 12 Artikel umfassenden Rechteerklärung, die den Titel „droit public des Français" führt. Diese regelt im ganzen dieselben Gegenstände, wie die Erklärung der Menschenrechte von 1791. Da finden wir die Gleichheit vor dem Gesetz, die Steuerzahlung im Verhältnis zum Vermögen, Schutz vor willkürlicher gerichtlicher Verfolgung und Verhaftung, Schutz des Eigentums, Religions- und Preßfreiheit u. a. m. Gelegentlich ist die Charte vorsichtiger in der Formulierung als die Verfassung von 1791,

1) Es bleibt noch zu untersuchen, inwiefern der menschenrechtliche Gedanke etwa schon vor dem Auftreten der deutschen historischen Rechtsschule rechtsphilosophisch angegriffen worden ist. Zu den eigentlich rechtsphilosophischen Gegnern der Menschenrechte darf auch Jeremy Bentham nicht gezählt werden, der schon die nordamerikanischen Erklärungen angreift, aber unter rein praktischen Gesichtspunkten mit Rücksicht auf ihre Folgen (s. z. B. Works I S. 154, 1788).

2) Ueber den acte additionnel vom 22. April 1815 s. u.

so z. B. bei der Preßfreiheit, gelegentlich auch freiheitlicher, so im Punkt der Religionsfreiheit [1]). Im einzelnen ähneln sich jedoch die Erklärungen sehr stark. Und doch sind sie in der Hauptsache völlig verschieden. Dort handelt es sich um zeitloses, vorstaatliches Menschenrecht, das der Staat unter allen Umständen zu achten hat, ob es ihm paßt oder nicht, hier, in der Charte finden wir nur Rechte der Franzosen, also örtlich auf ein Volk beschränktes Recht, positives Recht, das der französische Staat schaffen und setzen will, nicht ein schon vorhandenes Recht, das jeder Staat anerkennen muß.

Die Charte Ludwigs XVIII wurde zu einer der am meisten nachgeahmten Verfassungen, und so ist denn auch ihre Rechteerklärung in ihrer Grundauffassung und mit vielen Einzelheiten sehr häufig zum Vorbild geworden, in Frankreich und außerhalb. Gleich die letzte der von Napoleon gegebenen Verfassungen, der mit Hilfe von Benjamin Constant ausgearbeitete Akte Additionnel, den der Kaiser nach seiner Rückkehr aus Elba am 22. April 1815 erließ — ohne daß feststände, ob er auch wirklich danach zu regieren beabsichtigte —, enthielt eine analoge Erklärung, die freilich nicht am Anfang, sondern am Ende der Urkunde steht (Titel VI). Sie ist überschrieben: droit des citoyens und beginnt in wörtlicher Uebereinstimmung mit der Charte mit dem Satze: „die Franzosen sind gleich vor dem Gesetz." Es handelt sich also auch hier offensichtlich nicht um Menschenrecht, sondern um Franzosenrecht. Auch inhaltlich ähneln sich die beiden Urkunden stark. Jedoch ist in der Regelung der Preßfreiheit der Akte etwas liberaler (Verbot der Zensur).

Die Charte Louis Philippes vom 14. August 1830, die ja überhaupt der von 1814 an weitaus den meisten Stellen wörtlich nachgebildet ist, übernimmt auch die Erklärung der Rechte einschließlich der Ueberschrift ohne jede Aenderung, außer in der Regelung der Religionsverhältnisse und der Preßfreiheit, wo Louis Philippe ebenfalls freiheitlicher ist, als Ludwig XVIII (Verbot der Zensur).

Wir lenken den Blick von Frankreich auf andere Länder [2]). Selbst eine so radikale Verfassung wie die belgische vom 7. Februar 1831, die durchaus auf dem Prinzip der Volkssouveränität aufgebaut ist, und z. B. dem König nur diejenigen Befugnisse beläßt, die die Verfassung ihm ausdrücklich zuschreibt, steht in der Frage der Rechteerklärung durchaus neben der Charte von 1814. Ihr zweiter Titel ist überschrieben: des Belges et de leurs droits. Er enthält also auch seinerseits nicht zeitloses Recht aller Menschen, sondern positives Recht der Belgier. Der Inhalt der Rechte freilich ist wesentlich ausgedehnter als dort.

Knapper und zurückhaltender sind dagegen die Rechte, welche die sardinische Verfassung vom 4. März 1848 — eine, wie die Charte von 1814

1) Ein Vergleich im einzelnen, bei dem übrigens auch die Menschenrechte von 1795 und die der nie angewandten Verfassung vom 6. April 1814 heranzuziehen wären, ist lehrreich, fällt aber aus dem Rahmen unserer Untersuchung heraus.
2) Es handelt sich im folgenden nur um Beispiele.

durchaus nur konstitutionelle, nicht parlamentarische — den „Bürgern" verleiht (Art. 24—32). Es handelt sich wieder nur um Rechte der „Bürger", der „Einwohner des Königreichs" (Art. 24).

Bis in den nahen und fernen Osten hat ferner mittelbar oder unmittelbar das Beispiel der Charte gewirkt! Die Verfassung der Türkei vom 11. Dezember 1876 überschreibt ihren zweiten Titel: du droit public des Ottomans, und der Wortlaut der Ueberschrift stellt keineswegs die einzige wörtliche Entlehnung aus den Rechten der Franzosen dar, wie die Charte sie formuliert hatte! Allerdings ist die türkische Erklärung — die im übrigen praktische Folgen nicht hatte — wesentlich umfangreicher als die französische.

Die rumänische Verfassung vom 13. Juli 1866 verfügt ebenfalls über einen sehr umfangreichen Titel II, „über die Rechte der Rumänen". Ja in Japan (Verfassung vom 11. Februar 1889) finden wir eine Erklärung der Rechte, die aber auch ihrerseits durchaus nicht auf dem menschenrechtlichen Gedanken beruht. Sie bedeutet vielmehr sogar im Vergleich zu den soeben betrachteten Urkunden eine weitere Wegentwicklung von dem Individualismus, der doch auch den abgeschwächten Rechteerklärungen im Stil der Charte zugrunde liegt, und zwar in doppelter Hinsicht: sie setzt neben die Rechte auch Pflichten — wie dereinst die Verfassung von 1795 und wohl sicher auch nach bayrischem Vorbild[1]) (s. u.) und sie spricht nicht von Rechten der Japaner, sondern von Rechten der Untertanen. Damit ist jeder Rest einer Erinnerung selbst an den Begriff des Menschenrechts getilgt.

Die Charte von 1814 war bekanntlich auch das wichtigste Vorbild für die Verfassungen derjenigen deutschen Staaten, welche auf den § 13 der Bundesakte hin einige Jahre nach dem Wiener Kongreß zum konstitutionellen System übergingen. Sie haben dieselbe Grundlage wie jene: in beiden Fällen vereinigt der erbliche Monarch, der völlig frei in der Wahl seiner vornehmsten Beamten ist, alle Rechte der Staatsgewalt und wird nur bei einer Reihe, namentlich genannter, allerdings wichtigster Zweige der staatlichen Tätigkeit (wie Gesetzgebung und Besteuerung) an die Mitwirkung der in zwei Kammern tagenden Volksvertretung gebunden. So ist denn auch die Rechteerklärung in diesen Verfassungen genau wie in jener eingerichtet. Sie fehlt nirgends, aber es handelt sich in ihr überall lediglich um positives Recht. So liegen die Dinge, um drei Beispiele zu nennen, in Bayern, Baden und Württemberg. In der bayrischen Verfassung vom 26. Mai 1818 finden wir (Titel IV) eine uns neue Ueberschrift der Rechteerklärung: „Von allgemeinen Rechten und Pflichten." Diese („allgemeine" Rechte!) könnte vielleicht zu der Vermutung führen, daß hier doch wieder an zeitloses Menschenrecht gedacht sei.

---

1) Ottmar v. Mohl, Fünfzig Jahre Reichsdienst, S. 320, wo darauf hingewiesen wird, daß die japanische Verfassung auf bayrischem Vorbild beruhe, während allerdings auch ein englischer Jurist, Pigott, zu Rate gezogen wurde. Es ist freilich unzweifelhaft, daß das Vorbild der preußischen Verfassung noch weit stärker auf die japanische eingewirkt hat als das bayrische.

Allein die Lektüre der nun folgenden Artikel widerlegt diese Vermutung völlig. Wir lesen etwa § 5: „jeder Bayer ohne Unterschied, kann zu allen Zivil-, Militär- und Kirchenämtern gelangen", oder § 8: „der Staat gewährt jedem Einwohner Sicherheit seiner Person, seines Eigentums und seiner Rechte." Danach kann kein Zweifel sein, daß diese bayrische Erklärung rechtsphilosophisch in dieselbe Gruppe gehört wie die der Charte. Sie ist im übrigen recht zurückhaltend. Ob die so erfreuliche und nach unseren Begriffen ja ebenso natürliche wie unerläßliche Hinzufügung der Pflichten zu den Rechten auf dem Vorbild der Verfassung von 1795 beruht (s. oben) oder selbständig ersonnen worden ist, wird sich vielleicht niemals mit Sicherheit entscheiden lassen. Auf alle Fälle liegt sie ja deutscher Auffassung von den staatlichen Dingen besonders nahe.

Die badische Verfassung vom 29. August 1818 überschreibt ihren zweiten Titel „staatsbürgerliche und politische Rechte der Badener und besondere Zusicherungen" (§ 7—25). Von diesen muß man die § 20—25, die sich auf besondere Verhältnisse beziehen aus der Betrachtung ausscheiden. Die übrigen 13 wiederholen zumeist, übrigens nicht ganz ohne Originalität, die 12 Artikel der Charte. Daß bei der Erwähnung der Preßfreiheit einfach auf die künftigen Bestimmungen der Bundesversammlung hingewiesen wird, ist bekannt. Auch in Baden handelt es sich in keiner Weise etwa um vorstaatliches Menschenrecht.

Es war der Stolz der Württemberger, daß ihre Verfassung einen Vertrag zwischen Fürst und Volk darstelle. Dieser Auffassung [1]) war auch in der Verfassung vom 25. September 1819, sowie in den sie begleitenden Urkunden mehrfach unmißverständlich Ausdruck gegeben. In dem königlichen Manifest vom 27., das die Verfassung verkündete, erklärte Wilhelm I. ausdrücklich, daß er seinem Volk die Hand zum Vertrag geboten habe, und weiter, daß „durch freie Uebereinkunft mit den Ständen des Landes das Grundgesetz des Landes zustande gekommen sei". In der Einleitung zur Verfassung selbst heißt es, daß „eine vollkommene beiderseitige Vereinigung zustande gekommen sei". Schließlich wird in der Urkunde, durch die die Mitglieder der Ständeversammlung die Annahme der Verfassung erklären, ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der König den Verfassungsentwurf „als wirklichen Vertrag anerkannt" habe und dann noch einmal von dem „Verfassungsvertrag" gesprochen. Man könnte nun meinen, daß gerade bei einem derartigen Zustandekommen des Staatsgrundgesetzes der eine der Vertragschließenden — das Volk — sich vorstaatliche Rechte vorbehalten habe, zumal wenn man sich daran erinnert, welche Rolle in der Zeit des Aufkommens der Menschenrechte der Vertragsgedanke in der Staatstheorie spielte. Allein davon ist auch in der württembergischen Verfassung, ebensowenig wie in der bayrischen, der badischen oder der Charte die Rede. Die württembergische Rechteerklärung (Verfassung III. Kapitel, § 19—42) ist überschrieben: „Von den allgemeinen Rechts-

1) Ob sie rechtlich haltbar ist oder nicht, braucht hier nicht untersucht zu werden.

verhältnissen der Staatsbürger." Mit der Rechteerklärung ist übrigens in diesem ziemlich umfangreichen und gelegentlich recht originellen Kapitel, wie auch anderwärts mancherlei geregelt, was dem entsprechenden Kapitel der Charte fernlag, wie z. B. der Erwerb des Staatsbürgerrechts, die Ableistung des Huldigungseids u. a. m.

Die preußische Verfassung vom 31. Januar 1850 gehört in eine andere Gruppe der deutschen Verfassungen als die eben betrachteten. Sie ist erst im Gefolge der Revolution von 1848 entstanden. Ihr wichtigstes Vorbild ist nicht die Charte oder eine von dieser abgeleitete deutsche Verfassung, sondern bekanntlich die „radikale" belgische. Freilich, während die preußische Verfassung zahlreiche Artikel aus dieser wörtlich entnahm, an anderen Stellen wichtigste Materien, wie z. B. das Verhältnis von Staat und Kirche, wenigstens im ganzen durchaus nach dem belgischen Vorbild regelte, hat sie schließlich doch in den Grundzügen ein Werk geschaffen, das von jener entscheidend abwich. In ihr ist von einer Herrschaft der Volkssouveränität keine Rede; sie war von Anfang an konstitutionell, nicht parlamentarisch gedacht; ihre erste Kammer enthielt ein gut Teil Mitglieder, die kraft eigenen Rechtes in ihr saßen. So nähert sie sich doch wieder dem Typus der Charte. Das gilt nun besonders auch von ihrer Rechteerklärung. Diese (Titel II Art. 3—42) ist in enger Wechselwirkung mit der der Paulskirche (s. unten) entstanden. Davon zeigt sie aber in ihrem Gesamtcharakter keine Spuren. Ihre Ueberschrift schon deutet auf den maßgebenden Einfluß Belgiens hin („Von den Rechten der Preußen", vgl. des Belges et de leurs droits). Von einem Einschlag menschenrechtlicher Gedanken finden wir keine Spur. Die Uebereinstimmung zwischen Belgien und Preußen geht weit[1]). Doch ist der sehr viel umfangreicheren preußischen Rechteerklärung die Originalität keineswegs abzusprechen. Bekannt ist, daß auf persönlichen Antrieb des Königs der so viel zitierte Satz: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei" (Artikel 20) aufgenommen wurde; wichtiger, daß auch diese preußische Erklärung, wie es deutscher Auffassung entsprach, neben Rechten der Preußen auch Pflichten kannte, wenn auch diese freilich nicht, wie in Bayern, in der Ueberschrift des Dokuments zum Ausdruck kommen. So besagt der Artikel 21 in seinem zweiten Absatz: „Eltern und deren Stellvertreter dürfen ihre Kinder und Pflegebefohlenen nicht ohne den Unterricht lassen, welcher für die öffentliche Volksschule vorgeschrieben ist"; und der Artikel 34: „alle Preußen sind wehrpflichtig". Eine bedeutsame Entwicklung über das belgische Vorbild hinaus ist hier unverkennbar.

Trotzdem die preußische Rechteerklärung schon unter den Einflüssen der Revolution entstand und, wie gesagt, in Wechselwirkung mit der der deutschen Reichsverfassung von 1849, ist sie im ganzen doch dem Typus zuzurechnen,

1) Die bekannte, vortreffliche Untersuchung von Rudolf Smend, Die Preußische Verfassung im Vergleich mit der Belgischen, Göttingen 1904, geht S. 9 f. auf den Vergleich der beiden Rechteerklärungen nicht näher ein.

der von der Charte maßgebend beeinflußt ist, von deren droit public des Français sie mittelbar, durch die belgische Verfassung, abstammt. Deren Eigenart soll zum Schlusse dieses Abschnitts noch einmal kurz zusammengefaßt werden. Alle diese Verfassungen glauben von einer Rechteerklärung nicht absehen zu sollen. Allein sie fassen diese durchaus nur als eine Zusammenfassung von Sätzen des positiven Rechts, wie es jeder einzelne Staat seinen Bürgern gewährleisten will. Die eigentlich menschenrechtliche Idee ist völlig verschwunden. Die Erklärungen sind meist knapp im Umfang, gemäßigt im Inhalt, nüchtern im Ausdruck und klar in der Fassung. Ihre Verfertiger waren sich offenbar bewußt, eine wie gefährliche Waffe gegen den Staat den Bürgern in einer zu weit gehenden, verschwommenen Erklärung in die Hand gegeben werde. Bei gewissen kleineren Unterschieden finden sich schließlich in der Hauptsache dieselben Materien geregelt, über deren Kreis nicht prinzipiell hinausgegriffen wird.

IV.

Die Revolution von 1848 hat dann unverkennbar für den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung eine neue Zeit gebracht. Man kann sie im ganzen am besten so charakterisieren: Der Gedanke der Rechteerklärung, der vor unseren Augen seit 1791, mochte er meist immerhin beibehalten werden, an Bedeutung stark gesunken war, steigt wieder empor, ohne freilich die Höhe von 1791 je wieder zu erreichen. Dieses Emporsteigen, das besonders in Frankreich und in Deutschland zu beobachten ist, findet seinen Ausdruck in doppelter Richtung: einmal in einer neuen, nicht mehr unzweideutig positivrechtlichen Auffassung der subjektiven öffentlichen Rechte, die der Staat garantiert, sodann in der Ausdehnung ihres Inhalts in der einen oder anderen Hinsicht.

In dem ersteren Punkte ist von ganz besonderem Interesse die kurzlebige erste Verfassung der Februarrevolution, die Constitution de la République Française vom 4. November 1848. Hier finden wir im Abschnitt III des Preambels den überraschenden Satz: Elle (la République) reconnaît des droits et des devoirs antérieurs et supérieurs aux lois positives. Hier haben wir, trotz des Umschwungs in der Rechtsphilosophie, den vollen, ganz unmißverständlichen Rückfall in die menschenrechtliche Vorstellung, die sogar eine sehr hübsche und knappe Formulierung findet. Allerdings ist die Auffassung von 1789/91 insofern gemildert, als neben die Rechte auch hier die Pflichten treten, über die nun freilich der Zweifel auftaucht, ob mit ihnen (da sie dem positiven Recht vorangehen) überhaupt Pflichten dem Staat gegenüber gemeint sein können. Möglich, daß man sich über diesen Punkt keine weiteren Gedanken gemacht hat.

Man hätte nun meinen können, daß die Erklärung der Rechte, die selbstverständlich auch dieser Verfassung nicht fehlt, auf der, durch den oben genannten Artikel errichteten Grundlage aufgebaut sei. Das ist aber nicht der Fall! Hier

zeigt sich die so vielfach zu beobachtende Denkschwäche und Kompromißsucht des Jahrhunderts. Der so naheliegende Schritt, die Rechteerklärung durch den menschenrechtlichen Gedanken, zu dem man sich soeben bekannt hatte, zu unterbauen, wurde nicht getan. Vielmehr ist das Kapitel II der Verfassung überschrieben: droits des citoyens garantis par la constitution. Nicht vom Menschen, sondern nur vom Bürger ist also hier die Rede. Dennoch ist durch jenen Abschnitt III des Preambels eine unverkennbare Zweideutigkeit in das Ganze gekommen. Man mag weiterhin eine solche vielleicht darin sehen wollen, daß von einem „Rechte der Franzosen" in der ganzen Urkunde nicht die Rede ist, wie man es in der bisherigen Verfassung fand (der Charte von 1830, die hierin, wie oben dargelegt, der von 1814 völlig gleichlautend war) sondern von Personen im allgemeinen. Während es im Artikel 1 der Rechteerklärung der Charte heißt: „les Français" etc. lesen wir hier: nul ne peut etc. Selbstverständlich liegt aber hierin höchstens eine kleine Abschwächung der historisch-positivrechtlichen Auffassung vor, dagegen keine prinzipielle Abwendung von ihr.

Inhaltlich geht die uns beschäftigende Erklärung vom 4. November 1848, die im übrigen auch ihrerseits knapp gehalten ist, über alle diejenigen vom Typus der Charte in mehreren Punkten in bemerkenswerter Weise hinaus. So schafft sie die Todesstrafe für politische Vergehen ab (Art. 51), so ferner die Sklaverei in allen französischen Besitzungen (Art. 6); vor allem enthält sie, übrigens nach dem Vorgang der Verfassung von 1793 (Art. 21) einen umfangreichen Artikel (13) sozialen Inhalts. Er hat folgenden Wortlaut: „Die Verfassung garantiert den Bürgern die Freiheit der Arbeit und der wirtschaftlichen Tätigkeit (Industrie). Die Gesellschaft begünstigt und ermutigt die Entwicklung der Arbeit durch den unentgeltlichen Volksschulunterricht und den Sachunterricht, durch die Gleichheit der Beziehungen zwischen Arbeitgeber (patron) und Arbeiter, durch Fürsorgeeinrichtungen und Kredite, durch landwirtschaftliche Einrichtungen, durch freiwillige Verbände und durch Einführung von öffentlichen Arbeiten zur Beschäftigung von Arbeitslosen durch den Staat, die Departements und die Gemeinden; sie liefert den Findlingskindern, den Kranken und den mittellosen Greisen, deren Familien sie nicht unterhalten können, Unterstützung." Wenn diesem Artikel auch keine besondere Klarheit der Fassung nachgerühmt werden kann, so ist er dennoch für die Zukunft von großer Bedeutung.

Die von dem späteren Kaiser Napoleon III. gegebene Verfassung vom 14. Januar 1852 enthält keine Rechteerklärung, wohl aber bekennt sie sich (Titel I) zu den „großen, i. J. 1789 verkündeten Prinzipien, die die Grundlage des öffentlichen Rechtes der Franzosen bilden".

In der von der Paulskirche gegebenen, freilich nie ins Leben getretenen Verfassung des Deutschen Reiches vom 28. März 1849 zeigt sich die gegen die letzten Zeiten wieder mächtig gehobene Bedeutung der Rechteerklärung schon in ihrem Umfang. Ihr Bearbeiter war Georg

Beseler, der Rechtshistoriker, der wegen dieser Verwendung, um ihn von seinem Bruder Wilhelm zu unterscheiden, in der Paulskirche gelegentlich der „grundrechtliche" Beseler genannt wurde. Seine Arbeit ist wohl durchdacht. Freilich war es ja gerade diese Arbeit an den Grundrechten, welche die Paulskirche in der zweiten Hälfte des Jahres 1848 wertvollste Zeit kostete, die sie besser auf schleunige Herstellung der Verfassung selbst verwendet hätte. Die Grundrechte der Paulskirche, übrigens schon am 27. Dezember 1848 als besonderes Gesetz verkündet, wie einst die Menschenrechte von 1789, belegen mit 60 §§ von 197 (Art. 130—189) fast ein Drittel der Verfassungsurkunde mit Beschlag. Ein solches Verhältnis war bis dahin unerhört. Auch in ihrer Ueberschrift finden wir etwas durchaus Neues; sie lautet „Grundrechte des deutschen Volkes". Damit kehrt die Paulskirche zwar ganz gewiß nicht zu dem Begriff des Menschenrechts zurück, denn ihre Rechte gelten nur für das deutsche Volk; in den Debatten wurden sie ausdrücklich als Rechte bezeichnet, „welche unserer Volkseigentümlichkeit und unseren gegenwärtigen Bedürfnissen entsprechen"; aber ebenso sicher ist der Name „Grundrechte" nicht gedankenlos gewählt, sondern er soll zum Ausdruck bringen, daß es sich in ihnen dennoch um vornehmeres Recht handele als das übrige positive Recht. (Auch Rotteck, der Spätling des Naturrechts, hatte s. Zt. ein derartiges Kompromiß geschlossen. Er kennt zwar, soweit ich sehe, nicht mehr den Begriff des Menschenrechts, wohl aber den des „Urrechts" [1]), der freilich dem des Menschenrechts noch näher steht als „Grundrecht"). So finden wir also auch in der Verfassung der Paulskirche, wie in der französischen vom 4. November 1848, nur in anderer Weise, eine Art von halbem und zaghaftem Schritt zurück in der Richtung auf das Menschenrecht.

Im übrigen haben die Grundrechte der Paulskirche noch eine besondere Bedeutung: Während die übrigen Rechteerklärungen doch nur Vorschriften für dieselbe Verfassung enthalten, der sie vorangehen, sollen die Grundrechte „den Verfassungen der deutschen Einzelstaaten zur Norm dienen".

Inhaltlich gehen sie in einer ganzen Reihe von Punkten über die Erklärungen der Rechte des älteren Typs, ja in dem einen oder anderen Punkte sogar über sämtliche Erklärungen der Menschenrechte hinaus. Besonders interessant in unserem Zusammenhang sind auch die Fälle, in denen sie unmittelbar an das Vorbild der französischen Verfassung von 1791 anknüpfen oder Materien in ganz ähnlicher Weise regeln, wie diese Verfassung es getan, aber außerhalb ihrer Erklärung der Menschenrechte. Dieser Fall findet sich in § 167 und 168, wonach die Patrimonialgerichtsbarkeit und die grundherrliche Polizei ohne Entschädigung aufgehoben, dagegen die auf Grund und Boden haftenden Abgaben für ablösbar erklärt werden. Ganz ähnlich hatte auf Antrag des comité féodal die Konstituante entschieden, ohne aber diesen Gegenstand in ihrer Erklärung der Menschenrechte zu regeln. Wir

1) Z. B. Lehrbuch des Vernunftrechts I² S. 144; vgl. Histor. Zeitschrift 104 S. 574.

haben also hier die Tendenz, die Rechteerklärung mit mehr Materien zu belasten, als selbst die französische Revolution es getan hatte. Im übrigen sind die Grundrechte des deutschen Volkes u. a. noch in folgenden Punkten reichhaltiger als die früheren Rechteerklärungen, die hier betrachtet worden sind: sie schaffen § 139 bekanntlich die Todesstrafe ab, außer im Kriegs- und Seerecht; sie führen § 149 eine einheitliche Eidesformel ein; sie gewähren § 163 das Versammlungs- und Vereinsrecht, sogar den Angehörigen von Heer und Flotte, allerdings mit der Einschränkung, „insoweit die militärischen Disziplinarvorschriften nicht entgegenstehen". Sie erklären § 169, daß im Grundeigentum die Berechtigung zur Jagd auf eigenem Grund und Boden liege. Sie wollen die Familienfideikommisse aufheben (§ 170) und die Verwaltungsrechtspflege beseitigen (§ 182). Den nicht deutsch redenden Volksstämmen gewährleisten sie ihre volkstümliche Entwicklung und die Gleichberechtigung ihrer Sprachen (§ 188).

Gehen so die deutschen Grundrechte weit über die fast gleichzeitige französische Erklärung hinaus, so bleiben sie darin hinter ihr zurück, daß sie Artikel sozialen Inhalts nicht enthalten.

Neben den Rechten kennt die Paulskirche in ihrer Rechteerklärung eindeutig nur eine einzige Pflicht: nämlich die allgemeine Schulpflicht (§ 155). Steht sie hierin neben der preußischen Verfassung, so reicht sie in der Vertretung des Pflichtgedankens doch nicht an sie oder an die Direktorialverfassung von 1795 heran. Die Wehrpflicht erscheint in nicht eindeutiger Form und zwar nur in dem § 137, der von der Gleichheit handelt; dort heißt es am Schlusse: „die Wehrpflicht ist für alle gleich." Wie anders in Preußen: „jeder Preuße ist wehrpflichtig" oder in Frankreich 1795: „Jeder Bürger schuldet dem Vaterlande seine Dienste!" Alles in allem: der staatsfeindliche Individualismus hat doch, während er lange Zeit in den Verfassungsurkunden zurückgedrängt worden war, in den Grundrechten der Paulskirche einen beachtenswerten Sieg errungen, wenn auch ganz gewiß nicht die Rede davon sein kann, daß er wieder dieselbe Bedeutung erlangt habe wie im Jahre 1789.

Die Entwürfe der sogenannten Erfurter Unionsverfassung enthalten „Grundrechte des deutschen Volks", die an Kerngedanken und Umfang denen der Paulskirche überaus ähnlich sind, ja meist wörtlich mit ihnen übereinstimmen. Jedoch ist darin eine gewisse Abschwächung des radikalen Individualismus jener festzustellen, daß die Abschaffung der Todesstrafe sich in den Erfurter Artikeln nicht mehr findet (s. § 137 vgl. mit § 139 der Paulskirche).

Wenn auch nicht annähernd so stark wie auf diese Erfurter Artikel, so ist der Einfluß des Frankfurter Werkes auf die Grundrechte der Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919 immer noch beträchtlich. Der Nachweis im einzelnen erübrigt sich; es sei hier nur auf Art. 113 hingewiesen, der von den fremdsprachigen Volksteilen handelt und z. T. wörtlich mit dem oben erwähnten § 188 der Paulskirche übereinstimmt. Doch

sind vielfach die Paragraphen der Frankfurter Verfassung ausgebaut und vermehrt. Es heißt in der heute geltenden deutschen Verfassung nicht mehr nur: „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei", sondern „die Kunst" ist hinzugefügt und zwar in charakteristischer Weise der Wissenschaft vorangestellt. Auch der Umfang der beiden Rechteerklärungen ist überaus ähnlich. In der Verfassung von 1919 bilden sie den ganzen zweiten der zwei Hauptteile, und umfassen' die Artikel 109—165. (Es folgen dann nur noch Uebergangs- und Schlußbestimmungen Art. 166—181.) Ebenso ist die rechtsphilosophische Grundauffassung in beiden Urkunden dieselbe. Es handelt sich auch 1919 nach der Ueberschrift um Grundrechte der Deutschen — also nicht um zeitloses, vorstaatliches Menschenrecht, wohl aber um gehobenes, vornehmeres Recht. Allerdings findet sich i n der Erklärung höchst charakteristischer und interessanter Weise dennoch einmal der Begriff des „natürlichen Rechts"! Als solches wird nämlich die „Erziehung des Nachwuchses" durch die Eltern bezeichnet: mit dem revolutionären Geist tauchen 1919 wie 1848 Reminiszenzen aus dem 18. Jahrhundert, wie es zur großen Revolution geführt hatte, ganz von selber, gegen die inzwischen erfolgte philosophische Entwicklung auf.

Dagegen finden wir einen bedeutenden Unterschied zwischen den beiden Urkunden darin, daß die von 1919 den Pflichtgedanken sehr viel stärker betont als die von 1848/49, ja stärker als alle Rechteerklärungen, die bisher betrachtet worden sind. Wie die Direktorialverfassung, wie die bayrische und die japanische hat die heutige Reichsverfassung den Pflichtgedanken schon in der Ueberschrift der Rechteerklärung zum Ausdruck gebracht, die lautet: „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen." Wir finden dann Pflichten niedergelegt u. a. in den Artikeln 120 (Erziehungspflicht der Eltern), Art. 132 (Pflicht zur Uebernahme ehrenamtlicher Tätigkeit), Art. 133 (Verpflichtung zu persönlichen Diensten für Staat und Gemeinde; hier ist auch die Wehrpflicht erwähnt); Art. 145 (allgemeine Schulpflicht); Art. 153 (Eigentum verpflichtet; sein Gebrauch soll Dienst für das gemeine Beste sein); Art. 155 (die Bearbeitung und Ausnützung des Bodens ist eine Pflicht des Grundbesitzes gegenüber der Allgemeinheit); Art. 163 (sittliche Pflicht jedes Deutschen, seine geistigen und körperlichen Kräfte im Interesse des Wohls der Gesamtheit zu betätigen).

Darf hierin eine Tendenz der heute geltenden Reichsverfassung und insbesondere ihrer Rechteerklärung gesehen werden, die garnicht laut genug anerkannt werden kann, so ist doch nicht zu verschweigen, daß manche der oben genannten Pflichten recht allgemeiner Natur sind, so daß man nicht recht einsieht, wie für ihre Einhaltung rechtlich gesorgt oder wie diese vom Staate kontrolliert werden soll. Das gilt z. B. von der soeben an letzter Stelle genannten Pflicht (Art. 163). Es liegt hier doch nicht viel anderes vor, als eine Moralpredigt; auch wäre wohl der Vorwurf der Phrasenhaftigkeit nicht ganz abzuweisen.

Auch diese Neigung der Verfassung vom 11. August 1919 zur moralischen Unterweisung ist nicht ganz ohne Vorbild. In der Pflichtenerklärung der

Direktorialverfassung (1795) findet sich z. B. der merkwürdige Satz: „niemand ist ein guter Bürger, der nicht ein guter Sohn, ein guter Vater, ein guter Bruder, ein guter Freund, ein guter Gatte ist." Eine ähnliche Neigung zu tönenden Worten finden wir auch sonst noch in der Rechteerklärung von 1919. So z. B. im Art. 119, der von der Ehe handelt und u. a. die seltsame Behauptung enthält, daß die Ehe auf der Gleichberechtigung der Geschlechter beruhe.

Einen Unterschied gegenüber den sonstigen Rechteerklärungen in fast allen ihren Bestimmungen finden wir darin, daß die von 1919 in einer beträchtlichen Anzahl ihrer Artikel Freiheiten verkündet, die durch die geltende Gesetzgebung (z. B. die Strafprozeßordnung) und langjährige Praxis seit vielen Jahrzehnten schon eingebürgert sind. Sie erweckt da also ganz falsche Vorstellungen von der bisherigen Uebung und von ihren eigenen Verdiensten.

In einem bedeutenden Punkte aber unterscheidet sie sich selbst von den Grundrechten der Paulskirche und findet ein Vorbild (abgesehen von 1793) nur in der französischen Verfassung vom 4. November 1848 (s. o. S. 275), über das sie freilich weit hinausgeht: sie ist reich an „sozialen" Gesichtspunkten, ja sie ergeht sich mehrfach in Fachausdrücken und Lieblingsideen des Marxismus. Nach Art. 122 soll die Jugend gegen Ausbeutung geschützt werden. In Art. 151 lesen wir, daß die Ordnung des Wirtschaftslebens den „Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle" entsprechen muß. Man sieht: die Rechteerklärung von 1919 erreicht an vager Unklarheit gelegentlich sogar die von 1789, wenn diese etwa fordert, daß nur im „strengsten Sinn und klärlich notwendige" Strafen verhängt werden dürfen. Woran erkennt man eine solche Strafe, woran ein menschenwürdiges Dasein? Zu den sozialen Artikeln gehören dann weiterhin u. a. 156 (Sozialisierung, doch kommt das Wort nicht vor), 161 („Schaffung" eines umfassenden Versicherungsrechts), 162 (zugunsten zwischenstaatlicher Regelung der Rechtsverhältnisse der Arbeiter), 163 (Unterhaltung der Arbeitslosen), 165 (Arbeiterräte usw.).

V.

Ein kurzes Wort über die Geltung der Rechteerklärungen und über ihre historische Bedeutung soll den Abschluß dieser Blätter bilden.

Haben denn diese Erklärungen wirkliche Geltung gehabt und haben sie die noch oder stellen sie nur eine Niederlegung von Prinzipien dar, die praktisch ohne Bedeutung ist? Die Frage läßt sich nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten. Es ist sicher, daß die Verfasser der Erklärungen sie als geltendes Recht angesehen wissen wollten, ebenso sicher aber, daß gerade die tönendsten unter ihnen nicht eingehalten wurden oder werden. Die Konstituante hat ihre eigene Rechteerklärung in wichtigsten Punkten gebrochen, insbesondere die „Gleichheit der Rechte" durch die Einführung des „Passivbürgers" beseitigt. Daß unsere heutige Erklärung vielfach von Gesetzgebung und Verwaltung nicht eingehalten wird, ist bekannt (auch abgesehen davon,

daß der Versailler Friedensvertrag sie, wie in noch höherem Grade andere Teile der Verfassung, in dem einen oder anderen Punkte, z. B. der Wehrpflicht, illusorisch gemacht hat). Ausdrücklich ausgesprochen finden wir die Erkenntnis, daß die Rechteerklärung nicht wirklich geltendes Recht sei, soweit ich sehe, nur im heutigen Frankreich, wo seit der dritten Republik die Erklärung der Menschenrechte von 1791 (1789) wieder unter die Verfassungsurkunden gerechnet wird [1]). „Ein Gesetz", sagt der hervorragendste Staatsrechtslehrer Frankreichs, Esmein, „das der Erklärung der Menschenrechte widerspricht, ist deswegen nicht ungültig" [2]).

Die bescheideneren Rechteerklärungen der konstitutionellen Monarchien sind dagegen in der Regel eingehalten worden, indem die Gesetzgebung und die Praxis sich nach ihnen richteten.

Einzigartig ist die Lage in den Vereinigten Staaten, dem Ursprungsland der Rechteerklärungen. Hier gelten sie ausnahmslos und werden als höheres Recht gerade auch der Gesetzgebung gegenüber von den Gerichten angewandt. Herrscht doch in den Vereinigten Staaten von Amerika der an sich so gesunde Verfassungszustand, wonach den ordentlichen Gerichten, auf Klage hin, die Befugnis zusteht, über die Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Gesetze zu entscheiden. Dabei bilden nun ihren wichtigsten Maßstab die Menschenrechte. Die Tendenz, in der sie häufig vorgehn, ist freilich für unser deutsches Gefühl höchst eigentümlich; sie ist nämlich in der Regel äußerst antisozial. Beschränkt ein Gesetz etwa die Arbeitszeit, so erklärt das Gericht es wohl für ungültig, da es wider das heilige Menschenrecht der Freiheit streite, das jedem Menschen erlaube, so lange zu arbeiten, wie er wolle, und ähnlich in anderen Fällen.

Man wird also anerkennen müssen, daß in den Vereinigten Staaten die B e d e u t u n g der Rechteerklärungen noch immer groß ist. Dasselbe wird man nicht ohne weiteres von jenen Ländern, wie Frankreich und Deutschland, sagen dürfen, in denen sie häufig übertreten werden.

Ueberall aber ist ihre Bedeutung gegenüber dem 18. Jahrhundert mächtig zurückgegangen. Es ist eine oberflächliche Geschichtsauffassung, die Erklärung der Menschenrechte von 1789 etwa wegen der vielen Einseitigkeiten, Uebertreibungen und Seltsamkeiten, die sie enthält, in ihrer Wirkung geringzuschätzen. Diese ist vielmehr gewaltig gewesen, im guten, wie im bösen. Im guten: denn der menschenrechtliche Gedanke — mochte er immerhin rechtsphilosophisch völlig unhaltbar sein — verlieh den damals notwendigen Forderungen des Individuums gegenüber der willkürlichen Gewalt des Staates eine ungeheure Wucht. Im bösen: denn er steigerte die staatsfeindliche Stimmung der Zeit ins Grenzenlose. Mit der Preisgabe des menschenrechtlichen Gedankens ist dann die Bedeutung der Rechteerklärungen gewaltig gesunken und

1) So schon von Hélie, les constitutions de la France, 1880, S. 1417.
2) Anders übrigens Hélie a. a. O.

daran konnten auch die Kompromisse, die, wie oben gezeigt wurde, die Revolutionen von 1848 und 1918/19 mit jenem schloßen, nichts ändern.

Trotzdem behalten die Rechteerklärungen als Norm für die Gesetzgebung und Verwaltung eine gewisse Bedeutung, besonders in den konstitutionellen Verfassungen, wo vorsichtig abgefaßte Erklärungen tatsächlich für Legislative und Praxis in der Regel die Richtschnur abgeben; in viel geringerem Grade doch nur im heutigen Frankreich und Deutschland, wo sie von Gesetzgebung und Verwaltung nicht als wirklich verbindlich angesehen werden.

Das Mischehenrecht des Codex iuris canonici und die interkonfessionellen Beziehungen in Deutschland.

Von

Carl Mirbt.

Die kirchenrechtliche Regelung der Mischehen durch den Codex iuris canonici ist eine ausschließlich innerkirchliche Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche, da diese selbstverständlich das Recht hat, über Mischehen die Bestimmungen zu treffen, die ihr angemessen erscheinen. Aber die Festsetzungen dieses Gesetzbuches hören auf, eine ausschließlich innerkirchliche Angelegenheit der katholischen Kirche zu sein, sobald man sie unter den Gesichtspunkt stellt, daß sie mittelbar oder unmittelbar sich auch auf den der anderen Konfession angehörenden Ehegatten erstrecken. In Auswirkung des katholischen Kirchen- und Sakramentsbegriffs beschränkt sich das Mischehenrecht des Kodex auch nicht darauf, etwa nur über das Eingehen von Mischehen Normen aufzustellen, sondern erteilt auch Weisungen über die Behandlung geschlossener Mischehen, so daß die Nupturienten wie die in Mischehe lebenden Ehegatten Gegenstand seiner Fürsorge sind. Bei dieser Sachlage können die Kirchen, über deren Angehörige durch den Kodex Verfügungen getroffen werden, sich der Pflicht nicht entziehen, mit diesen Maßnahmen sich sachlich auseinanderzusetzen und deren Wirkung und Tragweite festzustellen. Wenn wir dazu hier einen Beitrag zu liefern versuchen, so ist vorauszuschicken, daß der Stoff nach zwei Seiten begrenzt wird. Denn es werden nur die Verhältnisse ins Auge gefaßt, die durch das Inkrafttreten des Kodex für Deutschland eingetreten sind. Außerdem muß infolge des knapp bemessenen Raumes davon Abstand genommen werden, die Geschichte der kirchlichen Mischehengesetzgebung, die Geschichte der Mischehenpraxis und die Geschichte wie den gegenwärtigen Stand der staatlichen, die Mischehen betreffenden Gesetzgebung hier zu behandeln.

I. Die Vorschriften des Kodex über die Mischehen.

Das neue kirchliche Gesetzbuch hat in dem den Sakramenten gewidmeten ersten Teil des dritten Buches bei dem Sakrament der Ehe Tit. VII cap. III

unter den impedimenta impedientia das impedimentum mixtae religionis behandelt und darüber folgende Bestimmungen erlassen [1]).

Das Eingehen einer Mischehe (matrimonium inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta) wird von der Kirche überall auf das strengste verboten; für den Fall, daß perversionis periculum coniugis catholici et prolis vorliegt, ist diese Ehe sogar durch lex divina verboten (c. 1060). Daher haben die Ordinarii und andere Seelsorger die Pflicht, die Gläubigen von Mischehen abzuschrecken, soweit es in ihren Kräften steht; sind sie nicht imstande, sie zu verhindern, sollen sie mit allem Eifer dahin wirken, daß sie nicht gegen die Gesetze Gottes und der Kirche geschlossen werden (c. 1064 n. 1. 2).

Da von einem Kirchengesetz „aus gerechter und vernünftiger Ursache" durch Dispens [2]) befreit werden kann (c. 84), ist es möglich, auf diesem Wege die kirchliche Erlaubnis zum Eingehen einer Mischehe zu erlangen. Der Dispens, d. h. die Erlaubnis wird erteilt, wenn „iustae ac graves causae" vorliegen [3]), wenn ferner seitens der Nupturienten „cautiones" gegeben werden, nämlich daß der coniux acatholicus den katholischen Teil nicht von seinem Glauben abwendig macht und beide Ehegatten versprechen, daß alle Kinder nur katholisch getauft und erzogen werden, und wenn endlich „die moralische Gewißheit" besteht, daß diese Versprechungen, die in der Regel in schriftlicher Form zu fordern sind, erfüllt werden (c. 1061). Für den katholischen Ehegatten, der unter diesen Bedingungen eine Mischehe geschlossen hat, besteht die obligatio conversionem coniugis acatholici prudenter curandi (c. 1062). Die Ordinarii und anderen Seelsorger haben die Pflicht, eifrig darüber zu wachen, daß die geleisteten Versprechen von den Ehegatten treu erfüllt werden, mögen die Mischehen in ihrem oder in einem andern Territorium geschlossen worden sein (c. 1064 n. 3).

Ein kirchliches Aufgebot von Mischehen, für die Dispens von dem impedimentum mixtae religionis erteilt worden ist, soll nicht stattfinden (c. 1026), Unter die Bestimmung des Kodex, daß nur die Ehen gültig sind, die „coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus" abgeschlossen werden (c. 1094), fallen auch die Mischehen,

---

1) U. Stutz, Zum neuesten Stand des katholischen Mischehenrechts im Deutschen Reiche, Stuttgart 1918, S. 4—11. — Derselbe, Der Geist des Codex iuris canonici, Stuttgart 1918, S. 95 ff. — E. Eichmann, Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex iuris canonici, Paderborn 1921.

2) c. 1043—1047 vgl. J. Linneborn, Grundriß des Eherechts nach dem Codex iuris canonici, Paderborn 1919, S. 127 ff.

3) Linneborn a. a. O., S. 125, 150 Anm. 4: „Bei Gesuchen um Dispens super impedimento mixtae religionis sind als genügende Dispensgründe causae publicae erforderlich (spes fundata conversionis partis acatholicae, periculum contractus mere civilis vel coram ministro acatholico, periculum defectionis a fide, remotio scandali etc.) . .", Verordnung d. Bischöfl. Generalvikariats zu Paderborn vom 7. Juli 1917. — Ueber Dispensgründe vgl. auch M. Leitner, Lehrbuch des katholischen Eherechts [2], Paderborn 1920, S. 285; Fr. Heiner, Katholisches Eherecht II [6], Paderborn 1913, S. 341 ff.

die nach erlangtem Dispens eingegangen werden (c. 1099 § 1 n. 2). Die Mitwirkung des Priesters bei der Schließung der Mischehe (assistere matrimonio) [1]) hat in der Weise zu erfolgen, daß er an die Nupturienten die Frage nach dem Konsensus richtet und dessen Erklärung entgegennimmt (c. 1102 § 1; c. 1095 § 1 n. 3). Die Schließung von Mischehen soll „extra ecclesiam" stattfinden (c. 1109 § 3) und dabei sind „omnes sacri ritus" verboten (c. 1102 § 2). Weder vor noch nach der Eheschließung „coram ecclesia" dürfen die eine Mischehe eingehenden Personen einen akatholischen Religionsdiener angehen, um den Ehekonsens vor ihm zu leisten oder zu erneuern [2]). Wenn der Parochus sicher weiß, daß sie dieses Gesetz übertreten werden oder schon übertreten haben, soll er der Ehe nicht assistieren (c. 1063 § 1, 2). Katholiken, die im Widerspruch zu diesen Bestimmungen vor einem akatholischen Religionsdiener die Ehe eingehen; die sie mit dem ausdrücklichen oder unausgesprochenen Abkommen schließen, alle oder einzelne Kinder außerhalb der katholischen Kirche zu erziehen; die wissentlich ihre Kinder akatholischen Religionsdienern zur Taufe übergeben, verfallen der Excommunicatio latae sententiae und sind außerdem der Häresie verdächtig (c. 2319).

Nach diesen Bestimmungen scheint es, daß kirchlich gültige Mischehen auf einem anderen als dem hier angegebenen Wege nicht zustande kommen können. Aber aus c. 2375 (catholici qui matrimonium mixtum, etsi validum, sine ecclesiae dispensatione inire ausi fuerint, ipso facto ab actibus legitimis ecclesiasticis et Sacramentalibus exclusi manent, donec ab ordinario dispensationem oblinuerint) ergibt sich, daß dieser Fall doch möglich ist [3]). Da nach c. 1094 die „Validität" kirchlich anerkannter Ehen von der Beobachtung der tridentinischen Form abhängt und diese Form nach c. 1099 § 1 n. 2 auch für Mischehen verbindlich ist, kann er nur dann eintreten, wenn ein Priester der erforderlichen Konsenserklärung in der vorgeschriebenen Weise assistiert, ohne daß für diese Eheschließung ein Dispens erwirkt ist. Die Möglichkeit dieses Falles ist nicht ohne Bedeutung, wenn auch anzunehmen ist [4]), daß er selten eintreten wird (c. 1043—1045). Eine solche Ehe wäre zwar, weil unter Wahrung der geforderten „Form" geschlossen, eine „gültige" Ehe, aber bedürfte der nachträglichen kirchlichen Dispensation, bis zu deren Erlangung die

1) Bedingungen der gültigen Assistenz bei der Eheschließung: c. 1095 § 1 2, 3; Delegation für die Assistenz: c. 1095 § 2; Domizil der Brautleute: c. 1097, § 1 n. 2; vgl. Linneborn a. a. O., S. 358, 359 ff. 365.

2) Die Bestimmung, daß Katholiken vor einem akatholischen Religionsdiener, der das Amt des Standesbeamten versieht, zum Zweck der bürgerlichen Eheschließung sich einfinden dürfen (c. 1063 § 3), hat für Deutschland keine Bedeutung, da nach dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 betr. die Beurkundung des Personenstandes und der Eheschließung § 3 Abs. III (Fassung vom 16. Juni 1920 Abs. IV) Geistlichen und anderen Religionsdienern das Amt eines Standesbeamten oder die Stellvertretung eines solchen nicht übertragen werden darf.

3) Auf diese Bestimmung hat Stutz, Mischehenrecht, S. 8 vgl. Geist des Codex S. 100 nachdrücklich hingewiesen. Nur erwähnt wird c. 2375 bei Leitner a. a. O. S. 243.

4) Vgl. Stutz, Mischehenrecht S. 15.

betreffenden Eheleute von den actus legitimi ecclesiastici (cf. c. 2256) und von den Sakramentalien (cf. c. 1144—1156) ausgeschlossen bleiben.

Die vorstehenden Normen für die Behandlung von Mischehen, die durch kirchlichen Dispens gestattet worden sind, finden durch die ihnen beigefügten Bestimmungen für Sonderfälle eine wesentliche Ergänzung.

Jenem Verbot der publicationes von Mischehen (c. 1026) folgen die Worte: nisi loci ordinarius pro sua prudentia, remoto scandalo, eas permittere opportunum duxerit. Es ist also zulässig, das kirchliche Aufgebot in gewissen Fällen zu gestatten, doch wird die Erlaubnis an die beiden Bedingungen geknüpft, daß der päpstliche Dispens von dem Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit erteilt ist und daß bei der Abkündigung die Religion des nichtkatholischen Teiles nicht erwähnt wird [1]).

Die Abgabe der von den Nupturienten zu leistenden Versprechungen soll in schriftlicher Form verlangt werden — regulariter (c. 1061 § 2). Auf ihre schriftliche Festsetzung kann demnach auch verzichtet werden. In welchem Fall das geschehen kann, wird nicht gesagt.

Es wird zwar untersagt, bei der Schließung gemischter Ehen das kirchliche Ritual zur Anwendung zu bringen, aber diesem Verbot wird die Einschränkung hinzugefügt: quod, si ex hac prohibitione graviora mala praevideantur, Ordinarius potest aliquam ex consuetis ecclesiasticis ceremoniis, exclusa semper missae celebratione, permittere (c. 1102 § 2) [2]).

Da die kirchlich erlaubte Mischehe vor der (katholischen) Kirche abzuschließen ist, ist es verboten, sie auch evangelisch einsegnen zu lassen. Aber unter gewissen Umständen kann über die Doppeltrauung hinweggesehen werden (c. 1063 § 2). Allerdings soll der Parochus dann nicht assistieren „si certe noverit“, daß die Brautleute das Verbot der Doppeltrauung übertreten haben oder übertreten werden, aber es wird ihm nicht die Pflicht auferlegt, sich um ein genaues Wissen um derartige Entschließungen zu bemühen [3]). Sogar in dem Fall, wo er genau weiß, daß die Nupturienten auch die evangelische Trauung nachsuchen wollen, ist die Vornahme der katholischen Trauung nicht schlechthin verboten, sondern sie ist möglich: ex gravissimis causis, remoto scandalo et consulto primo Ordinario.

Das Mischehenrecht des Kodex ist also ein Recht der Ausnahmen. Wenn der kirchliche Dispens für das Eingehen der Mischehe erteilt ist und die vorgeschriebene Eheschließungsform beobachtet wird, zeigt es der seelsorgerlichen Praxis zahlreiche Wege zu einer milden Handhabung der scharfen Bestimmungen.

---

1) Leitner a. a. O. S. 259 f.
2) Leitner a. a. O. S. 238 f.
3) Leitner a. a. O. S. 240.

II. Das Verhältnis der Bestimmungen des Kodex über die Mischehen zu dem 1918 in Deutschland geltenden Mischeherecht.

Das tridentinische Dekret „Tametsi" [1]) sollte der bis dahin auf dem Gebiet der Eheschließung herrschenden Unordnung ein Ende machen, indem es für den Abschluß einer Ehe eine bestimmte Form vorschrieb und zwar die Erklärung des Konsensus der Nupturienten vor dem Pfarrer und 2 Zeugen. Die katholische Kirche hat dieses Ziel erreicht. Das Dekret „Tametsi" hat dadurch für die Geschichte des katholischen Eherechts epochemachende Bedeutung erlangt und bildet nach seiten der Form der Eheschließung die Grundlage für dessen Entwicklung seit dem 16. Jahrhundert.

Da nach katholischer Auffassung alle Getauften, also auch die evangelischen Christen, der Jurisdiktion der katholischen Kirche unterstehen, erstreckte dieses Gesetz sich auch auf evangelische Ehen. Da es aber weder in bezug auf diese noch in bezug auf Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten durchzuführen war, wurde durch Papst Benedikt XIV in seiner Bulle „Matrimonia" vom 4. November 1741 [2]) für Holland und Belgien die Rechtsverbindlichkeit der tridentinischen Eheschließungsform auf die Orte beschränkt, an denen das Dekret „Tametsi" regelrecht promulgiert worden war. Dadurch wurden die in diesen Ländern bestehenden protestantischen Ehen und die in ihnen zwischen Katholiken und Evangelischen geschlossenen Mischehen für gültig erklärt, auch wenn bei ihnen die tridentinische Eheschließungsform nicht beobachtet worden war. Im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts wurde der Geltungkreis der Declaratio Benedictina auf verschiedene Diözesen Deutschlands [3]), schließlich auch auf andere Länder ausgedehnt [4]).

Aus dem Nebeneinander von Gebieten tridentinischen und nichttridentinischen Rechtes in Deutschland ergaben sich große praktische Schwierigkeiten, die Papst Pius X durch die Konstitution „Provida" vom 18. Januar 1906 [5]) damit beseitigt hat, daß er die Eheschließungsform des Caput „Tametsi" für alle Katholiken des Deutschen Reiches verbindlich machte (Nr. I). Im Anschluß daran folgte in der „Provida" die bedeutungsvolle, den von Benedikt XIV eingeschlagenen Weg weiter verfolgende Bestimmung über die Mischehen zwischen Katholiken und Häretikern oder Schismatikern in Deutschland, die berufen schien, dem katholischen Mischeherecht im Deutschen Reich eine endgültige Form zu geben. Die Mischehen sollten zwar weiter streng verboten bleiben, wenn nicht von dem Ehehindernis der mixta religio ordnungsgemäß Dispens erwirkt und von beiden Seiten die legitimae cautiones gegeben waren, aber die matrimonia mixta, die in irgendwelchen Provinzen und an irgend-

---

1) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus [3], Tübingen 1911, Nr. 382.
2) Mirbt, Quellen [3], Nr. 543.
3) Mirbt, Quellen [3], Nr. 382 Anm. 3.
4) Jos. Schnitzer, Katholisches Eherecht, Freiburg i. B. 1898, S. 170.
5) Acta S. Sedis vol. XXXIX p. 81 ff. — Fr. Wiegand, Kirchliche Bewegungen der Gegenwart II, Leipzig 1909, S. 1 ff. — Mirbt, Quellen [3], Nr. 556.

welchen Orten des Deutschen Reiches, auch in solchen, die nach den Entscheidungen der römischen Kongregationen der irritierenden Wirkung des Kapitels „Tametsi" zweifellos bisher unterlagen, ohne Beobachtung der tridentinischen Form geschlossen worden oder in Zukunft würden geschlossen werden, sollten als durchaus gültig (pro validis omnino haberi volumus) angesehen werden (Nr. II). Endlich wurden die Ehen von Nichtkatholiken, Häretikern oder Schismatikern untereinander, die ohne Beobachtung der tridentinischen Form geschlossen worden oder in Zukunft würden geschlossen werden, für gültig erklärt (Nr. III).

Diesem nur für Deutschland erlassenen Kirchengesetz ließ Pius X in dem Dekret „Ne temere" der Congregatio concilii Tridentini vom 2. August 1907 [1]) eine Neuregelung des Eherechts für die gesamte katholische Kirche folgen, die auch das Mischehenrecht umfaßte. Hier wurde die Verpflichtung zur tridentinischen Eheschließungsform, die für alle Katholiken ausgesprochen wurde (Nr. III; XI, 1), während Nichtkatholiken bei Ehen untereinander von ihr befreit sein sollten (Nr. XI, 3) ausdrücklich auf die Mischehen und zwar auch nach erlangtem Dispens von dem Ehehindernis der Religionsverschiedenheit ausgedehnt. Dieser gemeinrechtlichen Bestimmung aber wurden die Worte hinzugefügt: „nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum" (Nr. XI, 2). Da die „Provida" die in Deutschland geschlossenen Mischehen von der Verpflichtung zur tridentinischen Eheschließungsform entbunden hatte, blieb demnach diese Festsetzung in Geltung. Es wurde also durch „Ne temere" das für Deutschland zugestandene Sonderrecht nicht abgeändert, indirekt sogar ausdrücklich anerkannt. Aber die Form dieser Anerkennung, d. h. ihre Charakterisierung als Sonderrecht neben der gleichzeitigen gemeinrechtlichen Unterstellung der Mischehen unter die tridentinische Eheschließungsform, bedeutete eine starke Hervorhebung des Ausnahmecharakters des an Deutschland gemachten Zugeständnisses. Durch eine Entscheidung der S. Congregatio concilii vom 28. März 1908 wurde der Geltungsbereich dieses durch die „Provida" festgesetzten Ausnahmezustandes dahin bestimmt, daß er „nur für die in Deutschland geborenen und daselbst die Ehe schließenden Personen" bestehen sollte.

Die Mischehen in Deutschland sind auf Grund dieser kirchenrechtlichen Bestimmungen bis zum Jahre 1918 von der tridentinischen Eheschließungsform befreit gewesen. Dieser Bevorzugung aber sind sie durch das Inkrafttreten des Kodex verlustig gegangen, da c. 1099 § 1 n. 2 auch für Mischehen die Beobachtung dieser Form zum Gesetz gemacht hat. Nach dem Erscheinen des Kodex ist zwar die Frage aufgeworfen und verschieden beantwortet worden [2]), ob das Deutschland durch die „Provida" gewährte Sonderrecht als

1) Acta S. Sedis vol. XL p. 525 ff. — Fr. Wiegand, Kirchliche Bewegungen II, S. 7 ff.

2) Chr. Meurer, Der Codex iuris canonici und das bayerische Staatskirchenrecht, Stuttgart 1918, S. 53.— E. Göller, Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch ², Freiburg i. B. 1918, S. 69.

Indult oder Privileg anzusehen ist und daher den Schutz von c. 4 des Kodex genießt. Aber da der Kodex keine der Klausel des Dekrets „Ne temere" entsprechende Zusatzbestimmung für Deutschland aufgenommen hat, gelangt c. 6 n. 1 des Kodex zur Anwendung, d. h. die „Provida" ist durch den Kodex außer Kraft gesetzt worden. Diese Folgerung wurde durch eine authentische Erklärung vom 9. Dezember 1917 von Rom aus bestätigt [1]). Daher stehen wir nicht mehr vor einem Problem, sondern vor der Tatsache, daß die „Provida" der Vergangenheit angehört.

Von dem in Deutschland bis 1918 geltenden Mischeherecht weicht der Kodex in folgenden Punkten ab:

1. Die in Deutschland „formlos" geschlossenen Mischehen werden nicht als Ehen anerkannt, d. h. sie sind nach katholischer Auffassung kein Sakrament, sie sind keine gültigen Ehen [2]). Gemischte Ehen, bei denen zwar der Ehekonsens vorliegt, die aber, ohne die von der katholischen Kirche vorgeschriebene Form abgeschlossen worden sind — z. B. durch einen evangelischen Pfarrer — werden gültige Ehen nur durch eine nochmalige Eheschließung nach der katholischen Form [3]) (c. 1137).

2. Eine Neuerung ist sodann das Verbot des kirchlichen Aufgebots gemischter Ehen (c. 1026), das durch Pius VIII. 1830 gestattet worden war [4]).

3. Eine „bemerkenswerte Verschärfung der bisherigen Praxis in Deutschland" [5]) ist ferner die Forderung, daß die Mischehen „extra ecclesiam [6]) geschlossen werden sollen (c. 1109 § 3) und außerdem unter Ausschluß von jeglichem kirchlichen Ritus (c. 1064 n. 4; c. 1102 § 2).

4. Durch den Kodex ist weiter die assistentia passiva des Priesters bei der Konsenserklärung der Nupturienten aufgehoben. Sie hatte früher in den Fällen den Abschluß einer Mischehe ermöglicht, in denen die Kautionen verweigert wurden [7]).

5. Endlich wird in dem Kodex die akatholische Erziehung der Kinder unter die rechtlichen Gründe für die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft aufgenommen [8]).

Diese Feststellung führt zu der Frage, wie diese Aenderungen zu bewerten sind, ob es sich bei ihnen nur um unbedeutende Dinge handelt oder ob durch

1) Straßburger Diözesanblatt XXXVII 1918 (April) S. 117; vgl. U. Stutz, Mischehenrecht S. 3; ders., Geist des Codex S. 100. — Linneborn, Eherecht S. 378.
2) Linneborn a. a. O. S. 378 f.
3) Linneborn a. a. O. S. 446 f.
4) Linneborn a. a. O. S. 87 f.
5) Meurer a. a. O. S. 55.
6) Eichmann a. a. O. S. 46 Anm. 2 schreibt allerdings: „Daß extra ecclesiam getraut werden müsse, ist im Codex nirgends gesagt."
7) Linneborn a. a. O. S. 383 ff. — Meurer a. a. O. S. 56. — Eichmann a. a. O. S. 44 ff.
8) Linneborn a. a. O. S. 432.

sie das in Deutschland bis 1918 in Geltung stehende Mischehenrecht eine wesentliche Umgestaltung erfahren hat. Die Frage ist nicht durch den Hinweis auf die elastische Praxis zu beantworten, die der Kodex an manchen Punkten vorgesehen hat; auch nicht dadurch, daß diese Abweichungen aus dem reichen Material der Geschichte des Mischehenrechts belegt werden. Denn es handelt sich hier nicht um das Verhältnis der Bestimmungen des Kodex zu der allgemeinen Rechtstradition, sondern um das Verhältnis dieser Bestimmungen zu dem Rechtszustand in dem Deutschen Reich, wie er 1918 bestanden hat. Dieser Rechtszustand aber ist der „Provida" Pius X. zu entnehmen, nach seiten der Eheschließungsform sogar nur aus ihr. Die „Provida" wollte auch nicht etwa nur ein Interimistikum sein, mochten auch bald nach ihrer Veröffentlichung Bestrebungen hervortreten, die von ihr in der Behandlung der Mischehen in Deutschland gemachten Zugeständnisse einzuschränken und auf deren Abbau hinzudrängen. Zum Zweck der Beantwortung der gestellten Frage ist daher der Kodex mit der „Provida" zu vergleichen. Dieser Vergleich aber ergibt, daß während die „Provida" die „formlosen" Mischehen als gültig anerkannt hat, ihnen durch den Kodex die Gültigkeit abgesprochen wird. Da die Erheblichkeit dieser Veränderung der Rechtslage nicht erst begründet zu werden braucht, weil sie den wichtigsten Punkt des gesamten Mischehenrechts betrifft, stehen wir demnach vor der Tatsache, daß durch den Kodex für Deutschland ein neues Mischehenrecht eingeführt worden ist. Hinter der Ungültigkeitserklärung der „formlos" geschlossenen Mischehen stehen die anderen oben erwähnten Abweichungen an Bedeutung weit zurück, auch sind sie untereinander nicht gleichwertig. Die Aufhebung der assistentia passiva aber war die Folgerung aus der mit der Forderung der tridentinischen Eheschließungsform gegebenen assistentia activa. Das Gewicht der durch den Kodex für Deutschland eingeführten Neuerungen wird dadurch noch gesteigert, daß sie den Bruch mit einem mehr als anderthalb Jahrhunderte bestehenden Rechtszustand[1]) darstellen, dessen Befestigung durch Pius X aus der Mitte der katholischen Kirche Deutschlands heraus mit Freude begrüßt worden ist[2]).

III. Die Stellung der pars acatholica in der Mischehe nach den Vorschriften des Kodex.

Die Bestimmungen des Kodex über die Mischehe sind nicht nur Anweisungen für den katholischen Ehegatten, sondern umfassen auch den „akatholischen Teil", indem sie ihn teils implicite mitbetreffen, teils direkt auf ihn abzielen.

1. Die Erteilung des kirchlichen Dispenses für eine Mischehe wird von dem Kodex an die Erfüllung bestimmter Bedingungen von seiten des coniux

1) U. Stutz, Mischehenrecht S. 18.

2) Nik. Hilling, Die Reformen des Papstes Pius X. (Bd. 1), Bonn 1909, S. 109 f.

acatholicus geknüpft. Der akatholische, d. h. der evangelische Teil muß cautiones geben, daß a) von dem katholischen Teil das periculum perversionis abgewandt wird und b), daß alle Kinder nur katholisch getauft und erzogen werden (c. 1061 § 1 n. 2).

2. Der evangelische Teil hat vor dem katholischen Geistlichen und vor wenigstens 2 Zeugen auf die Frage des Geistlichen die Konsenserklärung abzugeben (c. 1099 § 1 n. 2; c. 1102 § 1).

3. Die Nupturienten dürfen weder vor noch nach der vor der (katholischen) Kirche eingegangenen Ehe vor einem evangelischen Geistlichen den Konsens leisten oder erneuern (c. 1063 § 1), d. h. es soll keine evangelische Trauung stattfinden.

4. Da für den katholischen Teil die obligatio conversionem coniugis acatholici prudenter curandi (c. 1062) besteht, soll der in einer Mischehe lebende Evangelische Objekt dauernder kluger Bekehrungsversuche von seiten des katholischen Ehegatten sein.

5. Der evangelische Ehegatte steht in bezug auf die Durchführung der von ihm vor der Eheschließung abgegebenen Versprechungen unter der dauernden Aufsicht des für den Bezirk, in dem er lebt, zuständigen katholischen Geistlichen (c. 1064 n. 3).

6. Der evangelische Teil hat endlich damit zu rechnen, daß der katholische Teil eine legitima causa discedendi erhält, wenn die der Ehe entspringenden Kinder „acatholice“ erzogen werden (c. 1131).

Die Zusammenstellung dieser Bestimmungen ergibt von der Mischehe, die nach dem Kodex „erlaubt“ werden kann, ein klares und einheitliches Bild. Die konfessionellen Beziehungen zwischen den beiden Ehegatten einer Mischehe werden nicht nach dem Grundsatz der Parität geregelt, sondern von dem Gedanken der Inferiorität des evangelischen Bekenntnisses aus normiert. Der Evangelische soll seinen Ehebund ausschließlich durch den Geistlichen der anderen Konfession einsegnen lassen; er soll durch das Versprechen der katholischen Kindererziehung die Ueberlegenheit dieser anderen Konfession ausdrücklich anerkennen; er soll das eheliche Leben nach einer seiner wichtigsten Seiten unter katholischen Einfluß gestellt sehen. Die auf diesen Bestimmungen aufgebaute und durchgeführte Mischehe ist daher nicht die Ehe zwischen zwei gleichstehenden Personen, die sich gegenseitig als solche anerkennen, sondern die Verbindung von zwei Personen, von denen die eine das Recht auf diese Ehe sich nur dadurch erwerben kann, daß sie sich einer konfessionellen Degradation unterwirft und es auf sich nehmen muß, sie selbst zu vollziehen. Eine dem Wortlaut und dem Geist der Bestimmungen des Kodex voll entsprechende Mischehe stellt demnach an den evangelischen Teil Anforderungen, die sich mit den Pflichten eines evangelischen Christen und mit evangelischem Ehrgefühl nicht vereinigen lassen. Die strikte Durchführung der übernommenen Verpflichtungen kann von ihm nicht geleistet werden, ohne daß er selbst innerlich von der evangelischen Kirche losgelöst und die von ihm eingegangene Ehe

in fortschreitendem Maße katholisiert wird. Hinter den Gesetzesbestimmungen des Kodex steht also ein klarer, fester und zielbewußter Wille. Wenn anders die Mischehen trotz aller Abschreckungsmittel nicht aus der Welt zu schaffen sind, sollen sie wenigstens so gestaltet werden, daß ein bewußter Protestant sie nicht eingehen kann.

IV. Die Gründe für die Ungültigkeitserklärung der „formlosen" Mischehen.

Auf das Dogma, daß die Ehe ein Sakrament ist, stützt die katholische Kirche ihren Anspruch, das Eherecht festzustellen. Aus dieser Beurteilung der Ehe folgt auch ihre Bekämpfung der Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken. An der Verurteilung dieser sogenannten Mischehen hat die katholische Kirche zu allen Zeiten festgehalten und demzufolge sich bemüht, sie durch Verbote zu verhindern. Aber nur die Ablehnung der Mischehen im allgemeinen und ihre Bekämpfung ist konstant, dagegen hat die Beurteilung des Wesens der Mischehen und deren praktische Behandlung nicht unerheblichen Veränderungen unterlegen[1]). Die Geschichte der kirchlichen Mischehengesetzgebung ist eine Geschichte der Kompromisse. Auch das Mischehenrecht des Kodex ist durch die vielen von ihm in Rechnung gestellten Ausnahmen nichts anderes als ein Kompromiß, der sich von den früheren Versuchen, das Mischehenproblem zu lösen, freilich dadurch unterscheidet, daß er gegen den „akatholischen Teil" ein geringeres Entgegenkommen zeigt. Durch das neueste kirchliche Gesetzbuch ist nun innerhalb der katholischen Kirche die tridentinische Eheschließungsform zu allgemeiner Anerkennung gelangt, aber es ist geschehen durch kirchliches Gesetz, nicht durch kirchliches Dogma. Diese Eheschließungsform ist daher nicht ein unentbehrliches Stück des Ehesakraments wie der consensus der Nupturienten, sondern eine kirchliche Ordnung, die die Kirche abzuändern in der Lage wäre, wenn es ihr zweckmäßig erscheinen sollte. Daher konnten auch ebensowohl die rein evangelischen Ehen wie die „formlos" geschlossenen Mischehen durch die Dekrete „Provida" und „Ne temere" als gültige Ehen anerkannt werden. Die Anerkennung der Mischehen wäre also der katholischen Kirche auch jetzt möglich, ohne dadurch das katholische Dogma zu verletzen.

Da die Ehe nach katholischer Auffassung ein Sakrament ist, ist die Schließung einer Ehe, also auch einer Mischehe, eine communicatio in divinis[2]); mit Häre-

1) U. Stutz, Mischehenrecht S. 11 ff. — Ueber die Verhältnisse in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert schreibt J. Fr. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts, Gießen 1855, S. 246: „Man hielt in vielen Diözesen (die Mischehen) überhaupt für erlaubt, forderte nicht einmal Nachsuchung von Dispensen, erlaubte teilweise die Eingehung in der gewöhnlichen Form, wenn auch die Kautionen ... nicht gegeben waren. In anderen forderte man zwar Einholung von Dispensation, aber die Bischöfe erteilten dieselben ohne desfallsige päpstliche Fakultäten." Linneborn a. a. O. S. 176 ff.

2) Ueber communicatio in sacris: J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts [3], Freiburg i. B. 1914, I S. 81 ff.; II S. 199.

tikern ist aber eine solche nicht gestattet (vgl. c. 1258; c. 2316). Diese Gedankenlinie hätte dazu führen können, daß die Mischehen zwischen Katholiken und Evangelischen nicht nur verboten, sondern für unmöglich erklärt wurden. Aber diese Folgerung ist aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, nicht gezogen worden. Die Mischehen wurden allerdings verboten, aber doch auch wieder erlaubt — unter gewissen von der Kirche aufgestellten Bedingungen. Diesen von der katholischen Kirche früher eingenommenen Standpunkt hat auch der Kodex festgehalten; wie die oben angeführten Bestimmungen erweisen. Indem ein Teil der von den Nupturienten zu übernehmenden Verpflichtungen erst in der Zukunft eingelöst werden kann, z. B. die katholische Erziehung der Kinder, ist die Ausführung der geleisteten Versprechen freilich nicht sicher. Da die von einem Katholiken mit einem „Häretiker" geschlossene Ehe, wenn sie gemäß den Bestimmungen des Kodex eingegangen wird, von ihm aber als gültige Ehe, d. h. als sakramentale anerkannt wird, ist damit ausgesprochen, daß die communicatio in sacris mit einem Nichtkatholiken bei der Schließung einer Mischehe — möglich ist. Es kann daher zwar das Verbot der Mischehen durch das Verbot der communicatio in sacris mit einem Nichtkatholiken gerechtfertigt werden, weil eine solche abgelehnt wird, aber es kann nicht die Ungültigkeit der Mischehen daraus gefolgert werden. Die Ungültigkeitserklärung der „formlos" geschlossenen Mischehen durch den Kodex kann demnach nicht in entscheidender und ausschlaggebender Weise durch die Rücksicht auf die communicatio in sacris bestimmt sein.

Sind die Gründe für die Nichtigkeitserklärung der „formlos" geschlossenen Mischehen nicht dem katholischen Dogma zu entnehmen und kann sie auch nicht aus dem Verbot der communicatio in divinis mit Häretikern abgeleitet werden, so bleibt nur die Annahme übrig, daß die katholische Kirche durch gewichtige praktisch-kirchliche Interessen dazu bewogen worden ist, solchen Ehen den Charakter gültiger Ehen abzusprechen.

An erster Stelle steht die Besorgnis, daß Katholiken durch das Eingehen von Mischehen sich großen G e f a h r e n f ü r i h r e n G l a u b e n aussetzen und daß der katholische Charakter einer Ehe bei Mischehen in Frage gestellt wird. Diese Befürchtung kehrt in amtlichen wie nichtamtlichen Erörterungen des Mischehenproblems ständig wieder, ist also offenbar allgemein verbreitet, und wird in übereinstimmender Weise begründet. Eine neue Stütze hat sie durch die Ergebnisse der Mischehenstatistik [1]) erhalten, denen zufolge die katholische Kirche in Deutschland durch Mischehen in ihrem Besitzstand geschädigt wird. Wenn die Ungültigkeitserklärung der „formlos" geschlossenen Mischehen durch den Hinweis auf die statistischen Feststellungen gerechtfertigt wird, scheint demnach erwartet zu werden, daß infolge der Bestimmungen

1) Das Material liegt gesammelt und verarbeitet vor bei H. A. Krose S. J., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland Band I—X, Freiburg i. B. 1908—1922. — Jos. Ries. Die Mischehe eine ernste Pastorationssorge [2]: [3], Freiburg i. B. 1921, S. 80—118. — Eichmann a. a. O. S. 16, 18.

des Kodex die Zahl der Mischehen abnehmen und in den Mischehen, die noch weiter geschlossen werden, das Interesse der katholischen Kirche besser gewahrt werden wird, als es bisher geschehen ist. Ob diese Hoffnung in Erfüllung geht, kann nur die Zukunft entscheiden, so daß sich zur Zeit Mutmaßungen erübrigen. In jedem Fall wird der weitere Verlauf der Dinge von zahlreichen Faktoren abhängen, die im voraus nicht abzuschätzen sind. Auch wird erst nach Ablauf eines längeren Zeitraums festzustellen sein, wie das neue Recht in der Konfessionsstatistik Deutschlands sich auswirkt. Beachtenswert ist, daß die Zuversicht, durch gesetzliche Maßnahmen, wie sie der Kodex getroffen hat, bessere Resultate zu erzielen, auch auf katholischer Seite nicht überall geteilt wird [1]).

An zweiter Stelle ist hervorzuheben, daß der Gedanke der Einheit auch für die Gestaltung des kirchlichen Rechtswesens im Katholizismus eine unbestrittene Bedeutung besitzt. Die große Reform der kirchlichen Gesetzgebung, die in dem Codex iuris canonici ein für die ganze katholische Kirche gültiges Gesetzbuch geschaffen hat, entwickelte sich auf den Bahnen genuin katholischer Denkweise, wenn sie die Absicht verfolgte, das Recht zu vereinheitlichen. Aber der rechtliche Unitarismus ist von ihr doch nicht als ein absolutes Prinzip anerkannt worden [2]). Es wurden ihm in dem Fall Grenzen gezogen, daß Sonderrechte und Sonderordnungen hätten preisgegeben werden müssen, deren Weiterexistenz aus guten Gründen angemessen schien. Der Kodex setzt daher die Möglichkeit des Fortbestehens von Sonderrechten ausdrücklich voraus (c. 4) und weist z. B. selbst auf die Verschiedenheit der liturgischen Sprache bei der Feier des Meßopfers hin (c. 819). Die Nichtanerkennung eines einzelnen z. Z. des Inkrafttretens des Kodex bestehenden Sonder-

1) Hilling schreibt a. a. O. 1. Band S. 123 im Gegensatz zu der Ansicht, daß durch die Ungültigkeitserklärung aller formlosen Mischehen viele Katholiken von der Eingehung solcher Ehen sich würden zurückhalten lassen: „Auf den ersten Blick ist dieser Grund bestechend, und er scheint auch wirklich durchschlagend zu sein. Bei näherer Prüfung und dem Zurückgehen auf die praktische Erfahrung stellt sich das vorgeschlagene Mittel der Gesetzesänderung jedoch als ziemlich untauglich und daher unnütz heraus. Denn ... Mischehen werden ohne die kanonische Form fast regelmäßig nur von äußerst lau und gleichgültig gewordenen Katholiken geschlossen. Wer sich aber bereits bis zu diesem Grade über die kirchlichen Gebote hinwegsetzt, von dem ist schwerlich zu erwarten, daß er sich von seinem Vorhaben, das vielfach von der leidenschaftlichen oder blinden Liebe unterstützt wird, abschrecken lassen, selbst wenn die Kirche mit noch schärferen Strafen drohen würde." — Diese Worte wurden nach dem Erlaß von „Ne temere" geschrieben, behalten ihren Wert aber auch nach der Publikation des Kodex.

2) Ueber den beschränkten Wert der kirchlichen Rechtseinheit sagt H. Hilling a. a. O. 1. Bd. S. 125 vor Verkündigung des Kodex: „Dagegen muß ohne weiteres zugegeben werden, daß die Rechtseinheit durch die Aufhebung des für Deutschland geltenden Ausnahmegesetzes gefördert werden würde. Jedoch bin ich der Ansicht, daß die Einheit des Rechts, die lediglich einen formellen Vorzug darstellt, zumal bei der Gesetzgebung der weltumspannenden katholischen Kirche nicht allzusehr betont werden darf. Denn für verschiedenartige Verhältnisse ist eine verschiedene, den örtlichen und zeitlichen Umständen sich weise anpassende Gesetzgebung einer schematischen Umformierung entschieden vorzuziehen."

rechts ist demnach nicht durch den Hinweis auf den Gedanken der von ihm erstrebten Rechtseinheit erklärt. Es liegt ihr vielmehr die negative Beantwortung der Frage zugrunde, ob das in Frage stehende Sonderrecht das Opfer rechtfertigte, zu seinen Gunsten die Einheit des Rechtes zu durchbrechen. Die getroffene Entscheidung ist also nicht nur als Auswirkung des Gedankens der Rechtseinheit aufzufassen, sondern auch als sachliche Bewertung des in Frage kommenden Sonderrechts. Für die durch den Kodex vollzogene Aufhebung des durch die „Provida" festgestellten Sonderrechts für die Behandlung der Mischehen in Deutschland bietet daher der auf Vereinheitlichung hindrängende Geist des in sich geschlossenen römischen Systems für sich allein nicht eine ausreichende Erklärung [1]). Es muß die sachliche Ablehnung der durch die „Provida" Deutschland gewährten Ausnahmestellung hinzugenommen werden, die dadurch noch an Gewicht gewinnt, daß die Mischehen wohl in keinem anderen Land so verbreitet sind wie in Deutschland, daher auch das scharf formulierte Mischehenrecht des Kodex für dieses Land die größte praktische Wirkung haben wird. Es wird daher der Absicht, in Deutschland für die Behandlung der Mischehen eine neue Rechtsbasis zu schaffen, eine das systematische Interesse an der Vereinheitlichung des Mischehenrechts überragende Bedeutung zuzuerkennen sein.

V. Die Wirkung der mischeherechtlichen Bestimmungen des Kodex auf die interkonfessionellen Beziehungen in Deutschland.

Die von katholischer Seite geäußerte Erwartung [2]), daß das Mischehenrecht des Kodex den Protestanten „Anlaß zu Beschwerden" geben werde, war zutreffend. Seine Bestimmungen werden nicht nur als eine Unfreundlichkeit angesehen, sondern als Verunehrung der evangelischen Kirche empfunden.

1. Dieses Urteil gründet sich darauf, daß die evangelisch geschlossenen Mischehen durch den Kodex als Ehen nicht anerkannt werden, also die stärkste Mißachtung erfahren, die ihnen zuteil werden kann. Dazu kommt jene Behandlung der acatholica pars, für die Normen aufgestellt werden, die in denkbar schärfster Form den katholischen Standpunkt wiedergeben. Oder bestand etwa die Möglichkeit, in irgend

1) Von U. Stutz wird die Bedeutung des Einheitsgedankens für die durch den Codex vollzogene Uniformierung des Mischehenrechts höher bewertet, vgl. Mischehenrecht S. 15: „Das katholische Recht verschmäht Biegungen und Brechungen sowie die Anpassung an die gegebenen Verhältnisse keineswegs, aber nur für den Einzelfall und durch Dispensation, Privileg oder Indult. Sonst liebt es die Strenge, die eiserne Folgerichtigkeit des Systems. Gegen diese verstieß der Satz der Provida. Deshalb ist er gefallen."

2) Eichmann a. a. O. S. 3 f. Zu den Einsprüchen gegen das Mischehenrecht des Kodex von evangelischer Seite nimmt vom katholischen Standpunkt aus Stellung: M. Reichmann S. J., Der Feldzug gegen das neue Mischehenrecht in: Stimmen der Zeit 101. Band, 2. Heft, Freiburg i. B. 1921, S. 110—124.

einem einzelnen Stück eine noch schärfer zugespitzte Fassung zu wählen? Der Eindruck dieses Vorgehens wird auch dadurch nicht gemildert, daß wesentliche Bestandteile dieses Mischehenrechts schon vorher in Uebung gewesen sind. Denn ihre Aufnahme in das neue Gesetzbuch wirkt wie eine neue feierliche Rezeption dieser von evangelischer Seite stets schwer empfundenen Forderungen.

2. Ist die Nichtanerkennung der „formlosen" Mischehen als gültige Ehen durch den Kodex dahin zu verstehen, daß die Ehen dadurch den Konkubinaten gleichgesetzt werden?[1]). Von evangelischer Seite ist diese Frage bejaht, von katholischer verneint worden.

Zunächst ist festzustellen, daß die Bezeichnung der „formlos" geschlossenen Mischehen als Konkubinate sich nicht auf den Kodex berufen kann. Denn er unterscheidet zwischen „matrimonium invalidum" und „concubinatus", indem c. 1078 beide nebeneinander als Ursachen eines impedimentum publicae honestatis aufgeführt werden. Die Unterscheidung ergibt sich auch aus c. 1139, wo für die „ungültige Ehe" der Weg der sanatio ex radice vorgesehen wird, der für den Konkubinat selbstverständlich nicht in Betracht kommt.

Aber damit sind die Beschwerden gegen eine verletzende Verbindung der Mischehen dieser Art mit Konkubinatsverhältnissen noch nicht widerlegt. Das gilt sogar nicht einmal von dem Kodex selbst! Denn er behandelt die einer „ungültigen Ehe" oder einem „Konkubinat" entsprossenen männlichen Personen in bezug auf ihre Befähigung, Priester zu werden, gleich. Beide sind illegitim und damit irregulares ex defectu (c. 984 n. 1). Der Unterschied zwischen „ungültiger Ehe" und „Konkubinat" verliert also in einer wichtigen Richtung seine Bedeutung[2]).

Wir dürfen uns auch nicht verhehlen, daß die begriffliche Unterscheidung des Kodex zwischen „ungültiger Ehe" und „Konkubinat" schwerlich die in katholischen Kreisen zu beobachtende Neigung, die „formlosen" Mischehen mit dem Konkubinat auf dieselbe Stufe zu stellen[3]), eindämmen wird. Es

1) Diese Frage behandelt Eichmann eingehend a. a. O. S. 36—43.

2) Eichmann sagt a. a. O. S. 36: „Das ist aber auch so ziemlich alles, was an Unannehmlichkeiten für ihn (nämlich dem, der aus einer ungültigen Ehe hervorgegangen ist) erwachsen kann" und verweist außerdem noch auf c. 232 § 2 n. 1 (Unfähigkeit von Illegitimi auch nach stattgefundener Legitimation zur Erlangung des Kardinalats), auf c. 331 § 1 n. 1 (ihre Unfähigkeit, Bischof zu werden) und c 504 (ihre Unfähigkeit, Superiores maiores zu werden) vgl. ferner c. 991 § 3; Linneborn a. a. O. S. 408. Es ist mir zweifelhaft, ob diese die erfolgte Legitimierung überdauernden Nachteile durch den Ausdruck: „Unannehmlichkeiten" angemessen charakterisiert werden. Die dauernde Fernhaltung legitimierter „Illegitimi" von hohen kirchlichen Würden ist vielmehr das Zeichen einer außerordentlich tiefgreifenden Mißachtung der „ungültigen Mischehe".

3) Eichmann a. a. O. S. 37: „Es soll nicht geleugnet werden, daß man diesem Urteil zuweilen auch auf katholischer Seite begegnet. Zweifellos besteht die Neigung, alle ungültigen Ehen einfach zu „Konkubinaten" zu stempeln." — Ich füge als Beispiel B. Rive S. J., Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung, 2. Aufl. von Joh. Bapt. Umberg S. J., Regensburg 1921 an, wo S. 46 zu lesen ist: „Wer wissentlich ohne Reue über noch nicht verziehene schwere Sünden

ist sogar die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß die Bestimmungen des Kodex, von denen, ohne die Gefahr, damit auf Widerspruch zu stoßen, gesagt werden kann, daß sie planmäßig auf eine Diskreditierung der Mischehen abzielen, derartigen Urteilen noch Vorschub leisten können. Es ist auch die bedeutsame Tatsache in Rechnung zu stellen, daß die Anwendung des Ausdrucks „Konkubinat" auf Ehen, die von der katholischen Kirche verworfen werden, in verschiedenen Aeußerungen der römischen Päpste des 19. Jahrhunderts eine Stütze findet. Allerdings beziehen sich die hier in Betracht kommenden scharfen Urteile von Pius IX. und Leo XIII. [1]) nicht auf Mischehen, sondern auf Ehen, die durch bürgerliche Eheschließung ohne nachfolgende kirchliche Trauung zustandegekommen sind. Aber da die evangelische Einsegnung einer Mischehe von der katholischen Kirche als kirchliche Trauung nicht anerkannt wird, sind die evangelisch eingesegneten Mischehen in Gefahr, der gleichen Verurteilung zu verfallen. Diese Gefahr wird auch nicht dadurch beseitigt, daß zwischen der evangelisch eingesegneten Mischehe, die den Willen der Eheleute, eine christliche Ehe zu schließen, erkennen läßt, und der reinen Zivilehe, die diesen Willen zwar nicht ausschließt, aber nicht notwendig einschließt [2]), ein Unterschied besteht. Denn das Urteil Pius' IX., daß jede Ehe, die kein Sakrament ist, „turpis atque exitialis concubinatus" ist, lautet ganz allgemein. Unter die Rubrik der „praeter sacramentum" geschlossenen Ehen aber fällt auch die „formlos" geschlossene Mischehe.

---

irgendein Sakrament empfängt, begeht in den Augen der Kirche einen Gottesraub. Unendlich trauriger gestaltet sich die Sache, wenn der katholische Teil so tief fällt, daß er mit Hintansetzung seines eigenen Seelenheils und des Seelenheils seiner Kinder die von der Kirche geforderten Bürgschaften verweigert, die Kirche ihm also die Dispens zur Eingehung der gemischten Ehe nicht erteilt, und er dann nicht vor der katholischen Kirche, sondern vor dem Prediger die Ehe abschließt und so nicht einmal das Sakrament der Ehe empfängt, sondern nur ein Konkubinat eingeht. Denn wo immer ein Katholik unter gewöhnlichen Umständen eine wahre Ehe eingehen will, muß die Ehe, um gültig zu sein, vor dem rechtmäßigen katholischen Pfarrer und zwei Zeugen eingegangen werden."

1) Pius IX. Allokution „Acerbissimum„ vom 27. Sept. 1852, Archiv für kath. Kirchenrecht XIII (1865) S. 342: inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri ac mulieris praeter sacramentum coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse, nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum. — Leo XIII. Enzyklika „Arcanum" vom 10. Febr. 1880, Acta S. Sedis XII p. 400: omnibus exploratum esse debet, si qua coniunctio viri et mulieris inter Christi fideles citra sacramentum contrahatur, eam vi ac ratione iusti matrimonii carere. — Leo XIII Enzyklika „Inscrutabili" vom 21. April 1878, Acta S. Sedis X p. 591: postquam impiae leges sacramenti huius magni religionem nil pensi habentes, illud eodem ordine cum contractibus mere civilibus habuerunt, id misere consecutum est, ut violata christiani coniugii dignitate, cives legali concubinatu pro nuptiis uterentur. Es wird also die Ehe, die lediglich wie ein anderer bürgerlicher Vertrag geschlossen wird, als „legalis concubinatus" bezeichnet; vgl. Eichmann a. a. O. S. 39—41.

2) Vgl. Eichmann a. a. O. S. 40 f.

3. Der Einfluß des neuen Mischehenrechts auf die interkonfessionellen Beziehungen in Deutschland wird wesentlich von seiner praktischen Handhabung abhängen, für deren Gestaltung durch die Fassung der Bestimmungen des Kodex ein Spielraum offengehalten ist. Da der Kodex erst wenige Jahre in Geltung steht und die Verschiedenheit der kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Diözesen Abweichungen in der Behandlung der Mischehen zur Folge haben können, ist zur Zeit ein Gesamturteil über die tatsächlichen Wirkungen der Neuregelung des Mischehewesens noch nicht möglich.

Als Anzeichen von Geneigtheit, das geltende Recht in versöhnlichem Geiste zur Anwendung zu bringen, konnte die Festhaltung des kirchlichen Aufgebots gemischter Ehen, z. B. in der Kölner Kirchenprovinz [1]) und in der Erzdiözese Freiburg [2]), ferner die weitere Beobachtung des hergebrachten Ritus sowie die Vornahme der Eheschließung in der Kirche, in der Kölner Provinz [3]) und wohl auch in Bayern [4]), gewürdigt werden.

Dagegen wird jetzt in Süddeutschland von den Nupturienten die Unterzeichnung einer Eidesformel [5]) gefordert, durch die sie sich auf die in dem Kodex festgelegten Kautionen verpflichten. Der bayerische Episkopat hat auf der Freisinger Konferenz vom 7. September 1921 diesen Beschluß

---

1) Linneborn a. a. O. S. 87 f.
2) Ries a. a. O. S. 79 Anm. 2.
3) Linneborn a. a. O. S. 385, 394. Nach Leitner, Eherecht S. 238 folgt aus c. 1105 § 2, daß trotz der Duldung des einen oder anderen Ritus ein gewisser Unterschied sein soll zwischen einer rein katholischen Trauung und der Eingehung der Mischehe. Ueber das Brautexamen vgl. S. 239; Meurer a. a. O. S. 57.
4) Meurer a. a. O. S. 57.
5) Das den Nupturienten vorzulegende Aktenstück hat folgenden Inhalt:

Eidesformel vor Abschluß einer gemischten Ehe.

*

Wir schwören vor Gott dem Allwissenden: — Wir werden unsere Ehe — nur vor dem katholischen Pfarrer abschließen. — Wir werden alle Kinder unserer Ehe — katholisch taufen lassen — und in der katholischen Religion — unterrichten und erziehen. — Wir versprechen einander — mit diesem Eidschwur in der Gegenwart Gottes: — Auch wenn der Tod unsern Ehebund auflöst, — wird der überlebende Teil — das Versprechen der katholischen Kindererziehung — treu und gewissenhaft halten. —

Ich (der katholische Teil) verspreche, — meinen künftigen Ehegatten — durch Wandel und Wort — in frohen und in kummervollen Zeiten — Hochachtung vor dem katholischen Glauben — und seinen Lebenswerten einzuflößen.

Und ich (der nichtkatholische Teil) verspreche — meinen künftigen Ehegatten — in der Ausübung seiner religiösen Pflichten — niemals ein Hindernis in den Weg zu legen.

So schwören wir beide: — So wahr uns Gott helfe — und sein heiliges Evangelium. Amen.

Vor- und Familienname des Bräutigams. Vor- und Familienname der Braut.

Vorstehende Unterschriften bestätigt:

Name des Pfarrers:

Ort und Tag den

L. S.

gefaßt [1]), eine gleichlautende Verordnung ist kurze Zeit darauf für die Diözese Rottenburg veröffentlicht worden [2]). In der Ausführungsbestimmung heißt es: „Der Ritus der Eidesabnahme ist möglichst feierlich und eindrucksvoll zu gestalten. Bei der Anmeldung der Trauung, spätestens beim Brautexamen, wird der Pfarrer bzw. der Seelsorgevorstand in der Sakristei oder auf dem Amtszimmer beide Brautleute vor dem Kruzifix und zwei brennenden Kerzen zuerst über die Heiligkeit des Eides und den Inhalt des zu beschwörenden Vertrags belehren. Sodann haben die Brautleute den Eid vorzulesen oder nachzusprechen und zum Schluß haben sie den Vertrag mit ihrem vollen Namen zu unterzeichnen." Die Einführung dieser eidlichen Verpflichtung ist durch das Reichsgesetz betr. die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 veranlaßt worden, dessen § 1 über „die freie Einigung der Eltern über die religiöse Erziehung eines Kindes" bestimmt, daß sie „jederzeit widerruflich ist und durch den Tod eines Ehegatten gelöst wird" und dessen § 4 lautet: „Verträge über die religiöse Erziehung eines Kindes sind ohne bürgerliche Wirkung." Die Forderung des Eides des Nupturienten ist unter diesen Umständen als Versuch einer Sicherung der von diesem geleisteten Versprechen zu verstehen. Aber es kann nicht bestritten werden, daß durch dieses in dem Kodex nicht vorgesehene Verfahren [3]) eine ganz außerordentliche Verschärfung der schon durch das Mischehenrecht des Kodex geschaffenen gespannten Verhältnisse eingetreten ist.

Die evangelische Kirche wird durch diese Entwicklung in die Notwendigkeit versetzt, auf die Verteidigung ihrer Interessen auf dem Gebiet der Mischehen noch mehr als es bisher geschehen ist, bedacht zu sein und ihre Mischehenpflege auf die durch den Kodex geschaffene Rechtslage einzustellen [4]). Freilich befindet sie sich insofern in einer ungünstigen Lage, als für sie keine Möglichkeit besteht, dem Vorgehen der katholischen Kirche entsprechend auch ihrerseits eine Mischehe für kirchlich ungültig zu erklären. Sie ist auch nicht imstande, Verfehlungen gegen die kirchlichen Pflichten mit so empfindlichen Strafen zu bedrohen wie die katholische Kirche sie verhängen kann. Es fehlt ihr auch an einer Instanz, um auch nur gleiche Vorschriften in bindender Form für alle deutschen Protestanten zu erlassen. Anordnungen dieser Art zu treffen, liegt auch außerhalb der Befugnis des neu begründeten Deutschen Evangelischen Kirchenbundes. Die evangelische Kirche ist daher im wesentlichen darauf angewiesen, auf eine Stärkung des kirchlichen Pflichtgefühls in ihrer Mitte hinzuarbeiten und dadurch die Gefahren abzuwenden, die für sie mit

---

1) Amtsblatt der Erzdiözese Bamberg 1921 Nr. 27, 28.
2) Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 1921 Nr. 21.
3) Von Eichmann a. a. O. S. 23 wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ein eidliches Versprechen der Nupturienten durch den Kodex nicht verlangt wird.
4) Stutz, Mischehenrecht S. 18. — Ueber die Behandlung der Mischehenfrage auf evangelischer Seite vgl. O. Everling, Die Mischehenpflege [3], Berlin 1918; Besig, die Grundsätze über die religiöse Kindererziehung nach dem Reichsgesetz vom 15. Juli 1921 [2], Berlin 1922.

einer Unterwerfung ihrer Glieder unter die Bestimmungen des Kodex verbunden sind.

Die Geschichte der Mischehen in Deutschland [1]) von der „Benedictina" bis zur „Provida" ist eine eindrucksvolle Illustration der Tatsache, daß es sich in dem Deutschen Reich um besonders verwickelte Verhältnisse handelt, die eine individuelle Behandlung von seiten des kirchlichen Rechtes erfordern. Von seiten der dafür zuständigen Organe der katholischen Kirche ist diese Sachlage auch anerkannt worden.

Die Auffassung der deutschen Verhältnisse von seiten Papst Pius X ist in seiner „Provida" niedergelegt. Aus deren Einleitung erfahren wir, daß deutsche Bischöfe sich wiederholt wegen der Mißstände, die sich aus der Unklarheit über den Geltungskreis der tridentinischen Eheschließungsform ergaben, an den Apostolischen Stuhl gewandt hatten und daß Papst Leo XIII die Gutachten auch der übrigen deutschen Bischöfe einholen und dann die Angelegenheit durch die Congregatio S. Inquisitionis durchberaten ließ. Die nach diesen Vorbereitungen erlassene Konstitution „Provida" wird als „praesenti verum statui efficax et universale levamen" bezeichnet und ihr die Aufgabe zugewiesen, zu dienen: „sanctitati firmitatique matrimonii, disciplinae unitati et constantiae, certitudini iuris, faciliori reconciliationi poenitentium, ipsi quoque paci et tranquillitati publicae." Die von Pius X ausgesprochene Gültigkeitserklärung in bezug auf „formlos" abgeschlossene Mischehen entsprach also den Wünschen der deutschen Bischöfe und ist auch nach dem Erscheinen von „Ne temere" von einem katholischen Kanonisten [2]) als „dem Interesse der Religion und des Seelenheiles der einzelnen, wenigstens für Deutschland sehr dienlich" bezeichnet worden. Auch in den nächsten Jahren haben die deutschen Bischöfe ihren Standpunkt nicht aufgegeben. Als an sie 1908 von Rom aus die Anregung erging [3]), ihrerseits die Aufhebung der „Provida" zu erbitten, weil der katholischen Kirche aus den Mischehen graviora incommoda erwüchsen, haben sie dieser Aufforderung keine Folge gegeben. Diese Haltung des deutschen Episkopats spricht für sich selbst. Sie berechtigt zu der Annahme, daß die Aufhebung der „Provida" durch den Kodex einen Wünschen schwerlich entsprochen haben wird [4]). Dieses Vorgehen Pius X

1) U. Stutz, Kirchenrecht [2] (S. A. aus Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft V. Bd. [7], 1914) § 87. — J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts II [3], Freiburg i. B. 1914, § 129, 149. — J. Fr. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts, Gießen, 1855, S. 226 ff. — J. B. Kutschker, Die gemischten Ehen [2], Wien 1838, S. 219 ff. — R. v. Scherer, Kirchenrecht II, Graz 1898, § 130. — Joh. B. Haring, Kath. Kirchenrecht [2], Graz 1916, S. 460 ff.

2) Hilling a. a. O. I S. 110.

3) Entscheidung der S. Concilii Congregatio vom 1. Februar 1908 ad IV (Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 97, 1917, S. 76 Anm. 2): Mens est, ut scribatur episcopis Germaniae, ut perpendere velint graviora incommoda quae proveniunt ex matrimoniis mixtis: et hinc supplicare Sanctissimo, ut tempore opportuno abrogare constitutionem Provida dignatur. Vgl. Eichmann a. a. O. S. 33; U. Stutz, Mischehenrecht S. 17; Linneborn a. a. O. S. 377.

4) Hilling fügt S. 125 den oben S. 293 angeführten Worten das Urteil hinzu:

und das Verhalten der deutschen Bischöfe ist von grundsätzlicher Bedeutung, denn es ergibt sich daraus, daß „formlos" geschlossene Mischehen durch die katholische Kirche als kirchlich gültige Ehen anerkannt werden können.

Nachdem es der katholischen Kirche bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nicht gelungen ist, ihren mit zäher Energie gegen die Mischehen geführten Kampf erfolgreich durchzuführen, ist die Wahrscheinlichkeit gering, daß sie dazu unter den für sie ungünstigeren Verhältnissen der Gegenwart imstande sein wird. Sie wird vielmehr die Mischehen weiter zu ertragen haben wie — die evangelische Kirche. Indem die Mischehe eine Brücke darstellt zwischen beiden Konfessionen, eröffnet sie jeder von ihnen die Aussicht, daß der Angehörige der anderen Kirche und die aus dieser Verbindung hervorgehenden Kinder sich ihr anschließen. Daraus entwickelt sich naturgemäß ein Wettbewerb beider Konfessionen, der als solcher für alle Beteiligten, auch für die gewinnende Konfession Gefahren in sich schließt. Im Interesse des gesamten deutschen Volkes aber liegt es, daß diese der Natur der Sache nach unvermeidbaren Auseinandersetzungen soweit als möglich nicht in der Form des konfessionellen Kampfes ausgetragen werden. Da das von dem Kodex aufgestellte Mischehenrecht geeignet ist, diesen anzuregen, würde die Rückkehr zu der Rechtslage, wie sie Papst Pius X, der seine umfassende Reformtätigkeit unter den Leitgedanken „omnia instaurare in Christo" stellte, durch die „Provida" geschaffen hat, ein Fortschritt sein. Es ist zu wünschen, daß die im Gange befindlichen Konkordatsverhandlungen zwischen Deutschland und der Kurie Anlaß bieten werden, daß den besonderen Verhältnissen Deutschlands in der Mischehenfrage seitens der Kurie Rechnung getragen wird [2]). Wenn die deutsche Regierung dafür eintritt, hat sie Papst Pius X auf ihrer Seite, der Deutschland das Sonderrecht gewährte mit Hinweis auf die — tranquillitas rei publicae.

„Aus den genannten Gründen muß meines Erachtens der gegenwärtige Rechtszustand für Deutschland unbedingt beibehalten werden."

1) Ueber die evangelische Auffassung und Behandlung der Mischehe vgl. H. Pohl, Zur Geschichte des Mischehenrechts in Preußen, Berlin 1920, S. 9 ff.

2) U. Stutz, Der Geist des Kodex S. 100.

Kirchliche Simultanverhältnisse in Württemberg.

Von

Arthur B. Schmidt.

Als vor 30 Jahren die Frage der kirchlichen Simultanverhältnisse eine überraschend reiche literarische Bearbeitung fand, wurde für Württemberg stets der Mangel sicherer Nachweise festgestellt [1]). Während z. B. für Bayern und Hessen eingehende Untersuchungen mit Aufzählung aller vorhandenen Simultaneen vorlagen [2]), fehlten für Württemberg Ueberblick und Unterlagen. Diese Lücke ist auch in der Zwischenzeit nicht ausgefüllt worden. Der Grund hierfür liegt ohne Zweifel in dem Zurücktreten des praktischen Bedürfnisses, das vor allem am Rhein in ungleich stärkerem Maße auf eine Untersuchung der Simultanverhältnisse hindrängte. In Württemberg fehlten Einflüsse von der Bedeutung der durch die Gesandten Ludwig XIV. geforderten, oft genannten Klausel des Art. IV des Ryswijker Friedens vom Jahre 1697, die mit einem Schlage an der Westgrenze des alten Deutschen Reiches überaus zahlreiche Simultaneen festlegte [3]). Wohl war das Herzogtum nicht von den Einfällen der französischen Heere Ludwig XIV. verschont geblieben. Die

1) Vgl. z. B. E. Sehling, Ueber kirchliche Simultanverhältnisse (Freiburg 1891) S. 6.

2) Bayern: E. Sehling, Zur Statistik der Simultanverhältnisse in Bayern (Neue kirchl. Zeitschr. Bd. 2, 1891 S. 777 ff.), M. v. Seydel, Bayer. Staatsrecht Bd. III, 532 ², W. Krais, Kirchl. Simultanverhältnisse insbesondere nach bayerischem Recht (Würzburg, 1890, dazu K. Meurer in KritVJ. 1891 S. 133), G. Neckermann, Geschichte des simultaneum religionis exercitium im vormalig. Herzogtum Sulzbach (Regensburg, 1897), F. Waller, Beiträge zum Rechte der Simultaneen mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Stadt Weiden (Erlanger Diss. 1905), Aurach, Die kirchl. Simultanverhältnisse in der Pfalz (Mannheim, 1866), F. X. Buchner, Das Kirchen-Simultaneum und seine Auflösung (Theol. prakt. Monatsschrift, Zentral-Organ d. kath. Geistlichk. Bayerns Bd. 17, 1907 S. 257 ff.); Hessen: K. Köhler, Die Simultankirchen im Großherzogtum Hessen, ihre Geschichte und ihre Rechtsverhältnisse (Darmstadt, 1889), K. Köhler, Hessisches Kirchenrecht S. 478 ff. Auch Baden hat durch Jos. Schmitt, Simultankirchenrecht im Großherzogtum Baden (Karlsruhe, 1909) eine eingehende Darstellung erhalten.

3) K. Köhler a. a. O. S. 60 ff., Wagner, Untersuchungen über die Rysw. Religions-Klausel (Berlin, 1889), Th. Lauter, Die Entstehung der kirchl. Simultaneen (Würzburg, 1894) S. 69 ff., Jos. Schmitt a. a. O. S. 43, Hirschel, Die rechtl. Verhältnisse bezüglich der Simultankirchen (Arch. f. kath. KR. Bd. 46, 1881 S. 353 ff.).

Niederbrennung von Hirsau, die Zerstörung von Marbach, Backnang, Großbottwar, Winnenden, Beilstein, Vaihingen a. d. E. sind nur Einzelbeispiele der schweren Verwüstungen durch die Franzosen am Ausgange des 17. Jahrhunderts. Es handelte sich dabei aber nicht um die Geltendmachung sinnloser Réunionsansprüche, nicht um Okkupationen, deren Rückgabe im Frieden von Rijswijk mit einer drückenden Klausel erkauft werden mußte. Auch sonst fiel in Württemberg manches weg, was in anderen Ländern bei der Entstehung von Simultanverhältnissen eine Rolle spielte. Das alte Kernland des heutigen Württemberg war seit der Einführung der Reformation konfessionell streng einheitlich geblieben. Von einer Mischung der Bekenntnisse war im Herzogtum keine Rede. Bei den westfälischen Friedensverhandlungen hatte es seinen unversehrten Besitz und seinen einheitlichen Bekenntnisstand behauptet. Erst im 18. Jahrhundert finden sich einzelne württembergische katholische Gemeinden [1]). Justingen, Gundershofen, Großengstingen, Ebersberg, Hofen bei Cannstatt und andere nur teilweise württembergische Orte mit katholischen Bewohnern wurden unter Karl Eugen erworben [2]). Zu einem konfessionell gemischten Lande wurde Württemberg erst durch die Umwälzungen im Beginn des 19. Jahrhunderts. Auch bei den territorialen Erwerbungen der Jahre 1803—1810 aber handelte es sich weit überwiegend um konfessionell einheitlich geschlossene Gebiete des einen oder des anderen christlichen Bekenntnisses. Paritätische Ordnung besaßen von den im Beginn des 19. Jahrhunderts mit Württemberg vereinigten Gebietsteilen nur einige der 1803 mediatisierten Reichsstädte [3]). So findet sich auch der weitaus größte Teil der bis in die Neuzeit erhaltenen Simultanverhältnisse nur zerstreut in kleinen Orten, in denen geteilte oder wechselnde Herrschaft, vielfach verbunden mit langwierigen lokalen Kämpfen, zu konfessionellen Mischzuständen geführt hatte. Es ist bezeichnend, daß C. C. Gaupp in seinem Recht der evangelischen Kirche im Königreich Württemberg 1832 nur ein Simultaneum namentlich als Beispiel aufführt [4]). Auch sonst finden sich für unsere Frage in der württembergischen Sonderliteratur nur geringe Nachweise. Erst die Arbeiten der letzten Jahre gehen in Verbindung mit ortsgeschichtlichen Studien mehr auf die vorhandenen Simultanverhältnisse ein.

Es würde dem Zweck dieses Aufsatzes und dem zur Verfügung stehenden Raum nicht entsprechen, wollte ich allgemeine rechtliche Ausführungen über Wesen und Inhalt des Simultaneums geben [5]). Dem Charakter der vor-

---

1) Württembergische Kirchengeschichte herausgeg. vom Calwer Verlagsverein (1893) S. 515 ff.

2) Calwer Kirchengeschichte S. 521, Weller, Württemb. Geschichte S. 133.

3) Vgl. Calwer Kirchengeschichte S. 527 ff., insbesondere S. 530.

4) Bd. II, 2. Abteil. (Stuttgart), S. 328. Es ist Biberach (OA. Heilbronn), dessen langjährigen Streit über die Kirchenbaulast ein Ministererlaß vom 3. Aug. 1820 entschied (vgl. hierzu u. S. 318 Anm. 5.

5) Verwiesen sei hierfür nur auf P. Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts Bd. 4 (1888) S. 360 ff., E. Friedberg, Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts [6] S. 588, W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und des Kirchen-

liegenden Festschrift und dem Arbeitskreise dessen, zu dessen Ehren sie erscheint, entspricht auch mehr die stärkere Betonung der geschichtlichen Verhältnisse, die für die vorhandenen Simultanfälle in Württemberg entscheidend waren [1]). Aus diesem Grunde sollen auch die mit der württembergischen Gesetzgebung von 1887 in Verbindung stehenden Fragen nur kurz gestreift werden: In Art. 46 Abs. 1 des Gesetzes vom 14. Juni 1887, „betr. die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten" (RegBl. 1887, S. 237 ff.) und in Art. 24 des Gesetzes vom 14. Juni 1887 „betr. die Vertretung der kathol. Pfarrgemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten" [2]) (RegBl. 1887, S. 272 ff.) wurde ausgesprochen, daß alle der bürgerlichen Gemeinde oder der Stiftungspflege gehörigen ausschließlich den Zwecken der einzelnen (evangelischen oder katholischen) Kirchen gewidmeten Gebäude und deren Zubehörde in das Eigentum der Kirchengemeinden übergehen [3]). Da Simultankirchen nicht ausschließlich den Zwecken einer Kirchengemeinschaft dienen, so blieben sie von der Ausscheidung kraft Gesetzes unberührt. Eine Ausscheidung aus dem Vermögen der bürgerlichen Gemeinde konnte für sie deshalb nur auf dem Wege besonderer Vereinbarung zwischen den beteiligten Kirchengemeinden und der bürgerlichen Gemeinde erfolgen [4]). Kirchhofkapellen, die zu gottesdienstlichen Handlungen nicht regelmäßig, sondern nur bei Gelegenheit von Beerdigungen verwendet wurden, gingen gleichfalls in das Eigentum der einzelnen Kirchengemeinden über, wenn sie ausschließlich für die Zwecke einer Konfession bestimmt waren. In allen anderen Fällen teilten Friedhofkapellen als Zubehör

---

politik Bd. 1 S. 405 ff., U. Stutz in Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft [6] (1904) Bd. 2 S. 912, J. B. Sägmüller, Lehrbuch d. kathol. Kirchenrechts [2] S. 732 ff., P. Schoen, Das evangel. Kirchenrecht in Preußen Bd. 1 (1903) S. 195 ff., 478 ff., 514, E. Sehling im Arch. f. öff. R. Bd. 7 (1892) S. 1 ff., Herzog-Hauck, Realencyklopädie [3] Bd. XIV S. 374 ff. (Hinschius-Sehling), Wetzer und Welte, Kirchenlexikon Bd. XI s. v. „Simultaneum" S. 325 ff., Meurer in v. Stengels, Wörterbuch des Verwaltungsrechts Bd. I [2] S. 557 ff.

1) Die nachstehenden Ausführungen beruhen vielfach auf ungedrucktem Material, das mir durch das Evangel. Konsistorium („KonsAkt.") und durch die zuständigen Dekanat- und Pfarrämter („DekA.", „PfA.") in entgegenkommendster Weise zur Verfügung gestellt worden ist. Ich möchte nicht unterlassen, allen Genannten hierfür aufrichtig zu danken.

2) Art. 24 des Ges. betr. die Vertretung der kathol. Pfarrgemeinden erklärt hinsichtlich der Ausscheidung und Abfindung die Art. 32—49 des Ges. v. 14. Juni 1887 betr. „die Vertretung der evangel. Kirchengemeinden" auf die kathol. Pfarrgemeinden für entsprechend anwendbar.

3) Vgl. hierzu S. v. Steinheil, Die Gesetze und Verfügungen über die Kirchengemeinden und Synoden in der evang. Landeskirche des Kgr. Württemberg (Stuttgart, 1890) S. 83 ff., v. Göz, Die württ. Gesetze und Verfügungen über die Vertretung der evang. Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten (Ellwangen, 1890) S. 227 ff.

4) Kam eine solche Vereinbarung nicht zustande, so verblieb den Kirchengemeinden ihr bisheriges Benutzungsrecht. Die Kirchengemeinden hatten auch die unabhängig vom Eigentum durch Art. 44 des erstzitierten Gesetzes geordnete Baulast zu tragen. Göz a. a. O. S. 228, Steinheil S. 84.

das rechtliche Schicksal der Begräbnisplätze, die gemäß Art. 46 Abs. 2 des erstzitierten Gesetzes (verb. mit Art. 24 des an zweiter Stelle angeführten Gesetzes) in das Eigentum der bürgerlichen Gemeinde fielen. Für die Begräbnisplätze enthält Art. 46 Abs. 3 eine Ausnahme nur, wenn ihre Benützung den Angehörigen einer Konfession ausschließlich zusteht, — wenn sie Zubehör von Kirchen sind, — und wenn sie den Angehörigen mehrerer bürgerlichen Gemeinden dienen [1]). Ohne Zweifel ist durch diese gesetzliche Regelung nicht nur eine in den Richtlinien klare und einfache Ordnung herbeigeführt, sondern zugleich manchem unerfreulichen Streit [2]) vorgebeugt worden.

Wir reihen im folgenden die Simultanorte Württembergs mit einer kurzen Darstellung von Ursprung, Entwicklung und geltendem Rechtszustand des in ihnen vorhandenen Gemeinschaftsverhältnisses aneinander. Von aufgelösten Simultaneen wird nur Salach als Beispiel einer Aufhebung in neuester Zeit näher geschildert, auf weitere zur Aufhebung gelangte Fälle [3]) kürzer hingewiesen.

Das in Hinblick auf die Größe der gemeinsamen kirchlichen Räume und der beiden Kirchengemeinden wichtigste Simultaneum Württembergs findet sich in der früheren Reichsstadt Biberach a. d. Riß. Das Gemeinschaftsverhältnis erstreckt sich hier auf die ansehnliche Pfarrkirche St. Maria und St. Martin und auf die Magdalenen- (oder Siechen-)kirche. Schon früh fand die evangelische Lehre in Biberach bereiten Boden. 1531 erfolgte die Berufung von Oecolampadius, Bucer und Blarer durch den Rat, um die Reformation durchzuführen. Am Osterdienstag des genannten Jahres wurde der katholische Gottesdienst völlig untersagt [4]). Erst sechzehn Jahre später mußte zu Folge des Interims die Ausübung des katholischen Kultus wieder freigegeben und den katholischen Geistlichen die Rückkehr gestattet werden [5]). In starker Wellenbewegung wechselte im Laufe des nächsten Jahrhunderts der Einfluß der

---

1) Für Einzelheiten s. Göz S. 229, Steinheil S. 85, Landauer. Das Ges. betr. die Vertretung der kathol. Pfarrgemeinden (Ellwangen 1887) S. 66, 182 ff. Die Fortdauer der bisher üblichen Benutzung wird auch durch Art. 47 des erstzit. Gesetzes gewährleistet.

2) Man denke nur an die anderwärts geführten erbitterten Friedhofsstreitigkeiten.

3) Biberach (OA. Heilbronn) und Affaltrach vgl. u. S. 318 Anm. 5. Kein Simultaneum bedeutet die Wallfahrt zum Hochaltar der Klosterkirche von Blaubeuren an Mariä Heimsuchung (2. Juli). Das Langhaus der Kirche dient seit Jahren als Turnhalle, während der Chor mit seinem Flügelaltar und dem Chorgestühl Syrlins d. J. als kunstgeschichtliches Denkmal erhalten wird. Vgl. Das Königr. Württemberg Bd. IV (1907) S. 65 ff., OABeschr. Blaubeuren (1830) S. 103 ff.

4) OABeschr. Biberach (1837) S. 92 ff., (Essich), Gesch. der Reformation zu Biberach (Ulm, 1817) S. 25 ff., G. Luz, Beitr. z. Geschichte d. ehemal. Reichsst. Biberach (1876) S. 116 ff., 122 ff., 132, Calwer Kirchengeschichte S. 321. — Für die kirchlichen Verhältnisse Biberachs vor der Reformation s. Viktor Ernst, Württ. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. n. F. VII. Jahrg. (1898) S. 34 ff.; für die Altäre der Biber. Kirchen s. Freiburg. DiöcArch. 1897 S. 7 ff., Arch. f. chr. Kunst 13. Jahrg. (1895) S. 76 ff., 94 ff.

5) OABeschr. Biberach S. 93, Luz a. a. O. S. 154 ff.

Katholiken und der Protestanten im Regiment und Leben der freien Reichsstadt[1]), bis der westfälische Friede die Gleichstellung beider Konfessionen für Biberach festlegte. Im Frühjahr 1649 erschien in Verfolg einer von evangelischer Seite erhobenen Klage eine Kommission des schwäbischen Kreises und ordnete die Verhältnisse im Sinne strenger Parität. Der Stand des Gottesdienstes und der Gemeinschaftsgebrauch der kirchlichen Gebäude, wie des reichen Spitals, wurde entsprechend den Verhältnissen des Normaljahres 1624 geregelt und damit das noch heute bestehende Simultanverhältnis besiegelt[2]). Nach dem Stande von 1624 gebrauchten beide Konfessionen die Pfarrkirche, die Magdalenenkirche[3]) und die (1804 abgebrochene) Nikolaikapelle[4]) gemeinsam. Die im Normaljahr im Alleinbesitz der Evangelischen befindliche Gottesackerkirche war 1633 gelegentlich von Schanzarbeiten durch die Schweden niedergerissen. Sie wurde 1662 wieder aufgebaut und den Evangelischen übergeben. An der Spitalkirche stand den Katholiken das alleinige Recht zu. Eine evangelische Spitalkirche wurde erst 1720 eingerichtet; bis dahin übten die Evangelischen ihren Gottesdienst im Spital in der Krankenstube aus. Für die Pfarrkirche wurde ausdrücklich durch die Kommission bestimmt, daß der Durchgang in den Chor während der Kommunion den Evangelischen zustehen, sie sich aber des Chors im übrigen nicht bedienen sollten[5]). Auch für die Gegenwart ist unbestritten, daß die katholische Gemeinde im Hinblicke auf den Chor und die Seitenkapellen das ausschließliche Benützungsrecht besitzt; die v. Brandenburgische und die v. Pflummernsche Kapelle gehören den Stiftungen gleichen Namens und haben eigene Kapläne[6]). Beide Konfessionsteile besitzen eigene Taufsteine. Die gegenwärtig noch vorhandenen marmornen Taufsteine wurden im Jahre 1770 an Stelle unbrauchbar gewordener hölzerner Stücke

1) Einzelheiten s. Kathol. Kirchenbl. f. die Diöcese Rottenburg 6. Jahrg. (1867) S. 227 ff., 235 ff. („Das Simultaneum in der oberschwäb. Reichsstadt Biberach vom Jahre 1628—1648").

2) Essich a. a. O. S. 90 ff., 168 ff., Luz S. 251 ff.; 298. Für das Spital in Biberach s. V. Ernst in den Württ. Vierteljahrsh. n. F. VI (1897) S. 1 ff. Die Durchführung der Parität erstreckte sich weit über das Regiment der Reichsstadt mit ihren beiden Bürgermeistern, Geheimen Räten, Zugeordneten, Stadtamtmännern und Mitgliedern des großen Rats hinaus bis auf die Hebammen und Nachtwächter. Es ist für die konfessionellen Verhältnisse Biberachs bezeichnend, daß nicht nur eine besondere evangelische und katholische Patrizierstube, sondern sogar von 1725—1804 eine evangelische und eine katholische (bürgerliche) Komödiantengesellschaft bestand. Vgl. Schwäbische Chronik 1880 S. 1377, Luz S. 341. Bereits vor der Regelung des Jahres 1649 war aus Gründen der Parität verordnet worden (1642), daß der zwischen Biberach und Ulm fahrende Bote wechselnd aus den beiden Religionsgemeinschaften genommen werden solle (Kathol. KBl. 1867 S. 238), was allerdings die Ulmer durch Bevorzugung des protestantischen Fuhrmanns vereitelten.

3) Die Katholiken benutzen sie gegenwärtig zu Allerseelen (2. November), am Marcustag (25. April) und am Magdalenentag (22. Juli).

4) Sie stand in der Nähe des Riedlinger Tors, war 1442 erbaut und 1769 zu einem Militärmagazin umgewandelt worden.

5) Luz a. a. O. Auch über das Glockengeläute, Uhrenrichten usw. wurden genaue Bestimmungen getroffen. Das im Text angegebene Durchgangsrecht in den Chor ist noch heute in Kraft.

6) Pfarrbeschreibung (KonsAkt.) S. 121.

durch den Stadtrat aufgestellt [1]). Schwierigkeiten bereitete von jeher die Frage des Gebrauchs der Pfarrkirche. Ein eingehender Vergleich beider Konfessionsteile vom 4. Dezember 1829 beseitigte wohl den größeren Teil der vorhandenen Streitpunkte [2]). Der Vergleich umfaßte aber nur die Zeit von morgens 6 bis zur Vesperzeit. Nicht entschieden wurde damit die Streitfrage, ob den Katholiken vom Ende der Vesper an der Gebrauch der Pfarrkirche rechtlich ausschließlich zusteht, oder ob beide Konfessionsteile den gleichen rechtlichen Anspruch auf die Benutzung von der Vesper an haben. Die verhandelnden Parteien waren vielmehr, „da sich die Entscheidung dieser Streitfrage nicht erwarten lasse", übereingekommen, „daß dieser Streit unbeschadet der beiderseitigen Ansprüche beiseite zu setzen sei". Von der Evangelischen wurde nur zugestanden, daß sie die Kirche nach der Vesper nur in außerordentlichen Fällen nach vorheriger Anzeige an das katholische Pfarramt benutzen wollten [3]). Unter die hierbei erwähnten „kirchlichen Funktionen" gehören nicht nur die sog. Kasualfälle (Taufen, Hochzeiten u. a.) [4]). Der Ausdruck ist vielmehr umfassender und schließt m. E. einen Fall, wie den im Laufe der Zeit fest eingebürgerten evangelischen Silvestergottesdienst [5]) ein. Eine Lösung des Simultanverhältnisses wurde 1906 angebahnt, gelang aber nicht [6]).

Alle übrigen württembergischen Orte, deren kirchliche Simultaneen bis in die Gegenwart reichen [Bissingen o. L., Ennabeuren, Eybach, Niederstotzingen, Rohrdorf (Salach, Affaltrach), — Schöntal, Zwiefalten], sind wesentlich kleinere Gemeinden: In dem oberhalb des Lontals gelegenen Dorfe Bissingen war die Grundherrschaft in sehr verschiedenen Händen. Außer dem Zisterzienserkloster Königsbronn, dem 1383 durch einen päpstlichen Erlaß die Pfarrkirche zum heiligen Martin in Bissingen inkorporiert wurde, und dem Augustinerkloster Herbrechtingen waren die Ehinger von Ulm und die Herrn von

1) Vgl. die handschriftliche „Beschreibung der 1. und 2. Pfarrkirche zu Biberach" von Joh Konr. Krais (1831) in der Bibliothek des evang. Dekanats Biberach Bd. 15 S. 175 ff.

2) Eine Abschrift des Vertrags bei den DekAkt. Geregelt wurde durch den Vertrag vom 4. Dez. 1829 auch das Kirchengeläute. Zwischen beiden Konfessionsteilen haben sodann in den Jahren 1838, 1892 und 1918 verschiedene wechselseitige widerrufliche Einräumungen und Abmachungen betreffs der Zeit des Gottesdienstes stattgefunden. Umfangreiche Akten für alle diese Einzelheiten bei den Akten des ev. Dekanatamts Biberach.

3) Ziffer II Abs. 4 des Vertrags v. 4. Dez. 1829.

4) Keinen Gegengrund bildet nach dem vorliegenden Aktenmaterial die Erwähnung des „Hebdomadarius" in II, 4 des Vertrags.

5) Er bestand in der Pfarrkirche bereits 1835 (Pfarrbeschreibung v. 1835 S. 57).

6) KonsAkt. Biberach „Organisation" |124. Bereits 1905 hatte das Schultheißenamt in Verbindung mit der Ausscheidung des Kirchenvermögens die Lösung des Simultaneums angeregt (KonsAkt. a. a. O. |112). Die Ausscheidung des Kirchenvermögens aus dem Hospital ist 1909 erfolgt (KonsAkt. a. a. O. |147). — Der Eintrag im Grundbuch nennt als Eigentümerin der Pfarrkirche „mit Areal von 2 Kapellen, Kirchhof (freier Platz) und Stiege" (57, 07 ar) „die Kirchenpflege" (d. h. die gemeinschaftliche).

Riedheim Grundherrn[1]). Bei der Reformation trat ein Drittel der Einwohner (die zu Königsbronn, Herbrechtingen und die zum Ehingerschen Besitz gehörigen) zur evangelischen Lehre über. Zwei Drittel (die Angehörigen der Riedheimschen Herrschaft) blieben beim katholischen Glauben[2]). Die konfessionellen Gegensätze führten zu „allerley unfreundschafft, ... irrung und zwittracht". Eine Einigung gelang durch den Abschluß der Verträge vom 18. August 1568 und 15. Oktober 1569. Vertragsschließende Parteien waren der Prälat von Königsbronn und Eglof von Riedheim. Beide Verträge wurden durch Herzog Christoph genehmigt[3]). Wichtig für unsere Untersuchung ist aus dem Vertrag vom 18. August 1568, daß beiden Konfessionsteilen freigestellt wurde, einen eigenen Geistlichen zu halten, und daß Kirche, Begräbnis, Ornate und Gefäße, sowie die Heiligenpflege gemeinschaftlich bleiben sollten. Ueber die Zeit des Gottesdienstes wurde vereinbart, daß der evangelische Geistliche „sein Predigt und Kirchenceremonien vor essens zum vordersten verrichten, doch die Sachen zu stellen, damit er Sommerszeit aber gewißlich zu acht uhren, Winterszeit aber zu neun uhren fertig und der (katholische) Priester anfahen möge". „Nach essens soll der (evangelische) Prädicant an sein Kirchenceremonien unverhindert seyn und bleiben; desgleichen dem (katholischen) Priester sein Verrichtung der Vesper". Zur Erläuterung der Begriffe „Sommers- und Winterszeit" wurde im Vertrag von 1568 hinzugefügt, daß „der Winter von Galli bis Lätare, das übrige für den Sommer gerechnet werden" solle. Auf diesem Abkommen beruht im wesentlichen seit zweieinhalb Jahrhunderten die Ordnung des Bissinger Simultaneums[4]). Die Kirche steht im Miteigentum beider Konfessionsteile[5]). Evangelische und Katholiken benutzen ohne reale Teilung den gesamten Kirchenraum abwechselnd zu den ihnen eingeräumten Zeiten. Sie tragen auch zu gleichen Teilen die Baulasten[6]). Beide Bekenntnisgemeinschaften haben im Orte eigene Pfarrhäuser. Die ungefähr 500 Meter vom Dorfe an der Straße nach Stetten gelegene St. Leonhardskapelle mit

1) OABeschr. Ulm (2. Aufl., 1897) Bd. II 431 ff., insbesondere S. 434. Ueber die Einführung der Reformation in beiden Klöstern vgl. Calwer Kirchengeschichte S. 382. Für die Familie von Ehinger siehe OABeschr. Ulm II S. 275 f.

2) Als Gesamtzahl der Einwohner nennt das Württ. Hof- und Staatshandbuch Jahrg. 1914: 398. Im Jahre 1826 waren es nach der älteren handschriftlichen Pfarrbeschreibung (1827) 294 Katholiken und 182 Evangelische, — 1897 (nach der OABeschr. von Ulm Bd. II S. 430): 209 Evangelische und 210 Katholiken, 1905 (nach der handschriftlichen Pfarrbeschreibung von 1905): 225 Evangelische und 199 Katholiken.

3) Eine Abschrift des Vertrags vom 18. August 1568 bei den Akten des ev. PfA. Bissingen. Die Hauptsätze des Vertrags sind in der OABeschr. a. a. O. S. 435 abgedruckt.

4) Für die Neuordnung der Zeit des Gottesdienstes s. S. 308 bei Anm. 3.

5) Grundbuchheft 152: Gemeinschaftlich ist auf Grund Zuweisung bei der Vermögensausscheidung von 1891 die Pfarrkirche mit Turm, Uhr und Glocken samt dem Begräbnisplatz.

6) Bei der Ausscheidung des Kirchenvermögens blieb der Kirchenbaufond auf Wunsch der beiden Konfessionsteile in der Verwaltung des gemeinschaftlichen Stiftungsrats. 1897 erfolgte jedoch eine reale Teilung zwischen beiden Pfarrgemeinden (KonsAkt. „Bissingen, Kirche" |19).

angebautem Wohnhaus, in der stiftungsgemäß jährlich eine Anzahl Messen gelesen wird, ist Alleineigentum der katholischen Pfarrgemeinde [1]). Aus der kirchlichen Ortsgeschichte ist von Interesse ein Streit während der Jahre 1876/1877 über die Aufstellung einer neuen Marienstatue, die mit der Entfernung des Bildes endigte [2]). Wiederholte Verhandlungen fanden in den letzten Jahrzehnten über die Zeit des Gottesdienstes statt. Die im Vertrag von 1568 vorgesehene Zeit führte (besonders seit Einführung der mitteleuropäischen Zeit) für die evangelische Pfarrgemeinde zu erheblichen Schwierigkeiten. Vom Gallus-Tag (16. Oktober) bis Lätare (beweglich von Mitte März bis April) sollte Winterzeit, von da ab (Judica bis 15. Oktober) „Sommerszeit" gelten. Der Beginn des evangelischen Gottesdienstes fiel dadurch für einen Teil des Jahres in eine sehr frühe Tageszeit mit Dunkelheit. Eine Besserung und gerechtere Verteilung brachte der Vertrag der beiden kirchlichen Gemeindevertretungen vom 20. Juni 1913. Er stellte zugleich ein genau ausgearbeitetes Schema für den Beginn des jedesmaligen Gottesdienstes auf [3]).

Auch bei Ennabeuren (OA. Münsingen) bildete, wie in dem vorhergehenden Fall, Teilung der Herrschaft den Grund für die Entstehung des Simultaneums. In der Mitte des 16. Jahrhunderts waren vier Adelsfamilien Grund- und Gerichtsherren des Ortes; neben ihnen hatten noch die Klöster Zwiefalten, Urspring und Wiesensteig in Ennabeuren Besitz und Untertanen [4]). Seit 1594 nahm Württemberg infolge von Lehnsheimfall und späteren Kaufverträgen als Herrschaft Teil. In dem württembergischen Anteil führte Herzog Friedrich, gestützt auf sein ius reformandi, die evangelische Lehre ein [5]). Wie es scheint, versah zunächst der Pfarrer von Feldstetten Predigt und sonstige kirchliche Akte [6]). Seit 1603 wurde ein eigener evangelischer Pfarrer angestellt und die Pfarrkompetenz geteilt. Mesner und Schulmeister sollten zunächst gemeinsam bleiben, doch wurde wenige Jahre später auch für diese Stelle eine Teilung vorgenommen. Die Pfarrkirche des Ortes stand seit Einführung der Reformation durch Württemberg im Simultangebrauch beider Konfessionsteile. In einem Rezeß von 1663 wurde die Zeit des Gottesdienstes geordnet [7]). Sie ist noch heute im wesentlichen die gleiche wie vor 150 Jahren [8]).

1) Pfarrbeschreibung S. 43 f., OABeschr. Ulm II S. 436.

2) Die Beschwerde der kathol. Pfarrgemeinde wurde vom Ministerium abgewiesen. Einzelheiten s. KonsAkt. „Bissingen, Kirche" |19 |22.

3) KonsAkt. „Bissingen, Organisation" |64. Die Vereinbarung von 1913 gilt noch heute. Eine Zusatzregelung von 1917 bei Vorverlegung des Tagesbeginns während der Sommerszeit (Bek. d. Bundesrats v. 16. 2. 1917, RGBl. 1917 S. 151, vgl. KonsAkt. a. a. O. |83) ist mit dieser Einrichtung selbst in Wegfall gekommen.

4) Für die außerordentlich verwickelten Herrschaftsverhältnisse s. Schnizer, Reformationsgeschichte von Ennabeuren (Bl. f. württ. KG. n. F. XI. Jahrg. 1907 S. 62 ff., OABeschr. Münsingen² S. 633 ff.).

5) Den Einführungserlaß vom 12. 7. 1596 s. bei Schnizer a. a. O. S. 63—65.

6) OABeschr. Münsingen² S. 635.

7) Schnizer S. 68.

8) Für die Protestanten im Sommer von 7—8, im Winter 8—9, nachmittags 12—1 Uhr.

An die Stelle der älteren Kirche trat 1754 die jetzige von der Aebtissin von Urspring erbaute Simultankirche. Den Chor füllt fast ganz der Hochaltar, dessen Oberbau alleiniges Eigentum der katholischen Pfarrgemeinde, während der Unterbau simultan ist und von beiden Konfessionen benutzt wird [1]). Rechts und links des Chorbogens stehen zwei weitere den Katholiken gehörige Altäre. Der Taufstein, im Langhaus vor dem Chorbogen stehend, ist gemeinsam [2]). Versuche zur Lösung des Simultaneums wurden erstmals 1873 gemacht [3]). Sie führten jedoch zu keinem Ergebnis. Der Baufonds, den jeder der beiden Teile für eine neue Kirche gesammelt hat, ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen schwerlich für einen Neubau ausreichend [4]). Der Eintrag im Grundbuch bezeichnet die beiden Kirchengemeinden auf Grund der Ausscheidung von 1894 als Miteigentümer von Kirche samt Kirchturm, Totenhaus und Kirchhof mit Mauer.

Das Dorf Eybach an der Fils (OA. Geislingen) befand sich seit 1457 im Besitz der Freiherrn von Degenfeld, die es von Ellwangen zu Lehn empfangen hatten. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts steht — so ist mit Recht angenommen worden [5]) — der Inhaber der Herrschaft, Christoph von Degenfeld, auf der Seite der Reformation. Zur öffentlichen Ausübung des evangelischen Gottesdienstes kam es jedoch im Dorfe Eybach selbst noch nicht. Man scheute offenbar den Konflikt mit Ellwangen. Erst 1607 wurde von den Vormündern der drei minderjährigen Enkel Christophs von Degenfeld die Kaplanei in Eybach mit einem evangelischen Geistlichen besetzt. Zur Begründung wurde auf die dringende Bitte der evangelischen Untertanen hingewiesen. Weitergehend wurde 15 Jahre später von den Freiherrn von Degenfeld unter Hinweis auf ihre Stellung als reichsunmittelbare Landesherren dem evangelischen Kaplan das Einkommen der bisher katholischen Pfarrstelle übertragen. Die Uebertragung erfolgte in unmittelbarem Gegensatz zu Ellwangen. Daß der Fürstpropst hiergegen alle Mittel ergreifen würde, erschien selbstverständlich. Die persönlichen Verhältnisse in der Degenfeldschen Familie kamen ihm hierbei zu Hilfe. So zieht bereits 1626 ein neuer katholischer Geistlicher unter Ellwanger Schutz in Eybach ein [6]). Ja Christoph Martin von Degenfeld, der tatkräftigste der Enkel des obengenannten Christoph v. Degenfeld, stand sogar vor der Gefahr, seinen gesamten Lehnsbesitz in Eybach zu verlieren. Fern der Heimat und ohne zuverlässige Nachrichten

1) Eine einzigartige rechtliche Erscheinung!

2) Bericht des Generalsuperintendenten von Ulm 1906 (KonsAkt. „Ennabeuren, Simultanverhältnisse" [55]); für die inneren Verhältnisse des Simultaneums vgl. die Berichte in den KonsAkt. a. a. O.

3) 1912 wurden die Verhandlungen über eine Aufhebung eifrig erneuert.

4) Er ist auf katholischer Seite wesentlich höher, als auf evangelischer.

5) J. Schall, Beiträge zur Geschichte der Simultankirche in Eybach (Bl. f. württ. KG. n. F. 3. Jahrg. 1899 S. 52 ff., insbesondere S. 55). — Die Herrn v. Degenfeld wurden 1625 Reichsfreiherrn, 1716 Reichsgrafen. Vgl. Gothaisches genealog. Handbuch d. Gräfl. Häuser 1918 S. 232.

6) Vgl. hierzu a. a. O. S. 56 f.

über den Stand seiner Sache[1]) erklärte er sich deshalb zu Konzessionen bereit. Sie lagen nach den Wünschen der Gegenseite, des Fürstpropsts von Ellwangen, ganz besonders auf religiösem Gebiete. Am 7. Juli 1649 kam zu Ellwangen zwischen den Vertretern Ellwangens und den Vertretern der Familie von Degenfeld ein Vertrag zustande, der über das kirchliche Schicksal Eybachs — ohne Zweifel im Widerspruch mit dem vom westfälischen Frieden aufgestellten Normaljahr 1624 — entschied[2]). In dem Vertrag wurde von beiden Seiten anerkannt, „daß beyde, sowohl die alte Cathol. Römische als Evangelische Religion in gedachtem Eybach Männiglichen ungehindert libere und ruhig exercieret und furtgesetzt werden mögen ... Dabey aber auch insonderheit beschlossen worden, daß die Catholischen bei ihrer Religion gleich andern bei der Ihrigen sollen unangefochten gelassen und keineswegs, wie das Nahmen haben mag, ein oder das andere davon abgetrieben werden ... Es sollen auch alle bis dato Catholischen Gebräuch noch die gewöhnlichen Kirchen-Ceremonien, Kirchgang und processiones unperturbiert libere fortgesetzt und einiger Eintrag darinn nicht attendiert werden ... Anbelangend den Gottesdienst solle derselbe fried- und schiedlich ohne einigen Eintrag und Verhindernuß gehalten werden, insonderheit daß der Catholische Pfarrer jederweylen in Haltung des Gottesdienstes den Vorzug haben solle". In Ausführung dieser Abreden wurde die Pfarrkirche zu Eybach Simultankirche. Von den in ihr befindlichen Altären sind der Hochaltar im Chor und zwei Seitenaltäre katholisch, der in der Mitte der Kirche stehende Altar evangelisch.

Die simultankirchlichen Beziehungen der beiden Konfessionsteile Eybachs sind von jeher keine einfachen und kampflosen gewesen. Dabei handelte es sich nicht nur um die auch anderwärts vorkommenden Streitigkeiten und Reibungen. Vielmehr sind es vielfach tiefer greifende Fragen, die die Gemüter erregten und ohne heftige Auseinandersetzungen nicht erledigt werden konnten. So bildete es in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen lebhaften Streitpunkt, ob der katholische Pfarrer von Eybach in der Simultankirche beigesetzt werden dürfe. Die Frage führte zum Prozeß, der 1749 mit einem Vergleich endigte, in dem die Beisetzung des katholischen Ortspfarrers in der Kirche für die Zukunft ausgeschlossen wurde[3]). Einen stärkeren Aktenband nimmt ferner der Schriftwechsel über die Anbringung eines Lutherbildes im Jahre 1817 ein. Die evangelische Gemeinde hatte ursprünglich ein Bildnis Luthers an dem auf ihrem Altar stehenden Kruzifix befestigt, wogegen der katholische

1) Christoph Martin von Degenfeld stand als ausgezeichneter Militär im Dienste der Republik Venedig.

2) Das Original befindet sich in der Registratur des kathol. Pfarramts Eybach. Abschriften liegen sowohl bei den Akten des ev. DekA. Geislingen wie des ev. PfA. Eybach. Ich zitiere nach einer Abschrift vom Jahre 1920 (ev. PfA. Eybach). Die wesentlichen Stücke auch abgedruckt von Schall a. a. O. S. 59 ff.

3) Einzelheiten hierfür s. bei Schall a. a. O. S. 61 ff., dort auch insbesondere einen Teil des Gutachtens, das der Ulmer Syndikus Burgermeister in den Eybachschen Händeln erstattete.

Gemeindeteil Protest einlegte. Vermittelnde Vorschläge, das Bild jedesmal nach Beendigung des evangelischen Gottesdienstes wegzunehmen oder außerhalb der Zeit des Gottesdienstes zu bedecken [1]), führten zu keinem Ergebnis. Die Lösung des Konflikts bildete die Anbringung eines Lutherbildnisses „in mittlerer Porträtgröße auf der Seitenwand neben dem Wappen der gräflichen Herrschaft“ [2]). In den Jahren 1847/1848 wieder handelte es sich um die Versetzung des Taufsteins, die ohne Rücksprache mit dem evangelischen Kirchenkonvent von katholischer Seite vorgenommen war [3]). Der „Eybacher Kanzelstreit“ endlich führte 1894 zu einem Prozeß durch zwei Instanzen [4]), in dessen Verlauf manche für das Eybacher Simultaneum grundlegende Fragen zur Sprache kamen. Den Ausgangspunkt des Streites bildete der Abbruch des bisherigen und die Aufstellung einer neuen Kanzel durch die katholische Pfarrgemeinde. Vor Abbruch der alten Kanzel hatte der evangelische Stiftungsrat, gestützt auf das Mitgebrauchsrecht der evangelischen Gemeinde, seine Zustimmung zur Aufstellung einer neuen Kanzel wiederholt ausdrücklich von der Besichtigung der letzteren abhängig gemacht. Da eine solche Besichtigung dem Vertreter des evangelischen Stiftungsrats trotz wiederholter Versuche nicht gelang, hatte der evangelische Stiftungsrat eine die Aufstellung der neuen Kanzel bis auf weiteres untersagende einstweilige Verfügung [5]) erwirkt. Das Urteil des Amtsgerichts Geislingen vom 18. August 1894 bestätigte die einstweilige Verfügung, während das Landgericht Ulm als 2. Instanz in seinem Urteil vom 29. Dezember 1894 die einstweilige Verfügung „mit Rücksicht auf die veränderte Sachlage“ aufhob [6]). Schwierigkeiten bereitete auch, wie in den meisten Simultaneen, die gerechte Verteilung der Zeit des Gottesdienstes. Der Vertrag vom 7. Juli 1649 hatte erklärt, daß der katholische Pfarrer „jederweylen in Haltung des Gottesdienstes den Vorzug haben solle“. Es ist begreiflich, daß dieser Ausdruck in seiner praktischen Handhabung (besonders bei der Ansetzung

1) Schreiben des Depart. d. Kirchen- und Schulwesens v. 16. Dez. 1817 und 3. März 1818 bei den Akten des DekA. Geislingen „Lutherbildnis zu Eybach betreff“.

2) Schreiben des Depart. d. Innern, Kirchen- und Schulwesens v. 31. Juli 1818. Der Maler Roscher von Gussenstadt wurde mit der Herstellung dieses neuen Bildes beauftragt, während das bisher am Kruzifix befestigte entfernt wurde.

3) Aktenstücke betr. Taufstein, Schreiben des DekA. Geislingen v. 30. April 1848 (ev. PfA. Eybach), auch KonsAkt. „Eybach, Kirche“ |16 (mit Plan).

4) Ausfertigungen der beiden Urteile bei den Akten des ev. PfA.

5) 21. Mai 1894 (a. a. O.).

6) Zur Begründung verweist das Urteil auf die Entscheid. d. Reichsger. Bd. 5 S. 365, Bd. 27 S. 427. Das Landgericht nimmt an, daß der Erlaß der einstweiligen Verfügung v. 21. Mai 1894 nach dem damals vorhandenen Sachstande berechtigt gewesen sei, und daß deshalb die Beklagte die Kosten dieser Verfügung zu tragen habe. Das Landgericht fügt aber hinzu, „der Klägerin sei im Lauf des Rechtsstreits wiederholt die Besichtigung der (Kanzel-)Bilder in einer Weise angeboten worden, daß sie an der Ernstlichkeit dieses Anerbietens nicht mehr zweifeln konnte“. Die Beklagte habe damit das Ihrige getan, um der Klägerin ein Urteil darüber zu ermöglichen, ob ihre Zustimmung zur Aufstellung zu geben oder zu verweigern sei. Es liege auch, wie sich durch die Vorlage von Photographien der anzubringenden Kanzelbilder ergeben habe, kein sachlicher Grund vor, die Anbringung dieser Bilder zu beanstanden.

des Nachmittagsgottesdienstes) zu Schwierigkeiten führte. Vom Ende 1899 begannen die Verhandlungen über die Neuregulierung der Gottesdienstzeit zwischen den beiden Konfessionsteilen. Sie fanden 1903 ihren Abschluß in einer für beide Teile brauchbaren Ordnung [1]). Jedenfalls enthalten seitdem die mir zugänglichen Akten hierüber keine Klagen und Wünsche.

Die privatrechtlichen Verhältnisse beider Konfessionsteile hinsichtlich des Simultaneums scheinen allerdings noch nicht voll geklärt. Im Güterbuch von Eybach wird „infolge Ausscheidung des Ortskirchenvermögens" mit dem Jahresvermerk 1893 die katholische Kirchenpflege Eybach als Eigentümerin des Kirchengebäudes bezeichnet [2]). Taufstein, Kanzel, Orgel und Glocken sind nach dem Wortlaut der Beschreibung der auf Grund des Gesetzes vom 14. Juli 1887 vollzogenen Ausscheidung „beiden Konfessionen gemeinsam", ohne daß eine nähere Festsetzung erfolgt ist, wie dieses „gemeinsam" zivilrechtlich zu erklären sei. Auch späterhin ist eine solche Feststellung nicht erfolgt. Jedenfalls haben nach dem Urteil des Landgerichts Ulm vom 29. Dezember 1894 auch im „Kanzelstreite" „die Parteien dahin gestellt gelassen", „ob das der Klägerin (der evang. Kirchengemeinde) an der Kirche in Eybach und insbesondere an der in solcher befindlichen Kanzel zustehende Recht als Miteigentum oder als eine Servitut zu betrachten ist" [3]).

Früher, als in Eybach, fand die Reformation in Niederstotzingen Eingang. Im Jahre 1458 war die kleine Stadt, die von Karl IV. Stadtrecht erhalten hatte [4]), von Puppelin vom Stain käuflich erworben worden. Ungefähr hundert Jahre später (1550) wurde der Stainsche Besitz unter zwei seiner Nachkommen, die Brüder Heinrich und Bernhard vom Stain, geteilt. Heinrich vom Stain, württembergischer Rat und Obervogt der Herrschaft Heidenheim, trat zur evangelischen Lehre über und führte die Reformation in seinem Anteil von Niederstotzingen ein, während der jüngere Bruder bei dem katholischen Glauben blieb [5]). Der evangelische Gottesdienst wurde anfangs in der St. Andreaskapelle auf dem Friedhof gehalten [6]). Nach der Durchführung der

1) Aktenfaszikel des VerkA. Geislingen und des ev. PfA. Eybach, auch KonsAkt. „Eybach, Kirche".

2) In der Spalte der Aktennachweisung wird hierbei auf das „Alte Güterbuch I—132 b" Bezug genommen. Nach dem Beglaubigungsvermerk des Güterbuch-Auszugs durch die Ratsschreiberei Eybach vom 7. Juni 1895 ist jedoch „an der Stelle des allegierten alten Güterbuchs I—132 b der Beschrieb der Kirche nicht zu finden. Dieser Beschrieb findet sich überhaupt im alten Güterbuch nicht vor" (Akten der evang. Pfarrei Eybach). — Die Baulast wird von der katholischen Kirchenpflege allein getragen.

3) Das LG. Ulm erklärt diese Frage auch für den ihm vorliegenden Rechtsstreit als unerheblich, weil zugestandenermaßen der Klägerin das Recht der Mitbenützung an der Kanzel zustehe. Das Urteil des AG. Geislingen v. 18. Aug. 1894 geht davon aus, daß „die Pfarrkirche in Eybach im Eigentum der katholischen Stiftung jedoch gleichzeitig in der Mitbenutzung der evangel. Gemeinde steht". Unsere Ausführungen müssen sich auf diese allgemeinen Hinweise beschränken.

4) 1366 (vgl. OABeschr. Ulm Bd. II S. 571).

5) A. a. O. S. 577.

6) Sie wurde 1809 abgebrochen. Vgl. Pfarrbeschreibung von 1827 S. 3 (ev. PfA. Niederstotzingen).

Reformation in dem Herrschaftsbesitz Heinrichs wurde von evangelischer Seite Anteil an der Hauptkirche des Ortes verlangt und diesem Verlangen durch Einräumung des gemeinschaftlichen Gebrauchs entsprochen. Bei der konfessionellen Teilung Niederstotzingens blieb es auch in den folgenden Jahrhunderten. 1661 ging der katholische Anteil durch Kaufvertrag an das Kloster Kaisersheim über, während die evangelische Hälfte bis zum Aussterben des Mannsstammes in der Stainschen Familie blieb. Wir können die späteren Schicksale und Wechsel in der Herrschaft übergehen. Es genügt, festzustellen, daß durch Lehns- und Erbübergang, sowie durch Kauf der frühere Stainsche Gesamtbesitz im 19. Jahrhundert wieder in einer Hand vereinigt [1]), und daß das kirchliche Simultanverhältnis in der seit 1810 unter württembergischer Landeshoheit in ihrem Gesamtbestand stehenden Gemeinde Niederstotzingen aufrecht erhalten wurde. Auch die 1847 an Stelle der drei Jahre zuvor abgebrochenen alten Pfarrkirche erbaute neue Pfarrkirche befindet sich im Gemeingebrauch beider Konfessionsteile. Die Baulast wird je zur Hälfte getragen. Der katholische Hochaltar steht im Chor, rechts und links des Chorbogens befinden sich zwei katholische Nebenaltäre, während der evangelische Altar vor dem Chor in der Mitte steht. Die Kanzel ist gemeinsam, dagegen besitzt jede der beiden Pfarrgemeinden ihren eigenen Taufstein [2]). Ueber die Ordnung des Gebrauchs der Kirche entscheidet noch gegenwärtig ein im Jahre 1712 errichteter Rezeß [3]). Er regelt die Zeit des Vormittags- [4]) und Nachmittagsgottesdienstes, die Hochzeits- und Leichenpredigten wie die Kindertaufen. „Zur Extrazeit bleibt jedem Theil unverwehrt, die Kirche zu frequentiren und den Gottesdienst zu verrichten, wessentwegen die Herren Geistlichen sich wohl miteinander verstehen und keiner dem andern einen Eintrag thun .... sollen." Ausdrücklich betont wird, daß kein Teil des andern „Altar, Epitaphien, Grabstein und Kirchenornat berühren noch beschädigen solle, absonderlich die Katholischen keine Lichter, Weihkessel oder anderes auf der Evangelischen ihren Altar stellen" [5]).

---

1) OABeschr. Ulm Bd. II S. 572 und die handschriftliche Chronik von Niederstotzingen (geschrieben 1880 von Pfarrer Schelling), der Pfarrbeschreib. 1. Teil S. 12 ff. (Ev. Pfarramt Niederstotzingen). — Die Vereinigung erfolgte in der Hand des noch heute im Besitz Niederstotzingens befindlichen Grafen von Maldeghem (s. Gothaisch. genealog. Handb. d. gräfl. Häuser 1918 S. 577).

2) Pfarrbeschreib. Schelling 1880 2. Teil S. 11, Pfarrbeschreib. v. 1905 (DekA. Ulm) S. 21 ff. 1900 waren von den 1091 Einwohnern Niederstotzingens 640 evangelisch, 459 katholisch.

3) In der Registratur des kathol. PfA. Niederstotzingen. Abschrift darnach beim ev. PfA. Niederstotzingen.

4) Durch Vertrag der beiden Konfessionsteile v. 4. Juli 1847 abgeändert (handschriftl. Nachtrag auf dem Exemplar des Rezesses von 1717 beim ev. PfA. Niederstotzingen). Der evangelische Vormittagsgottesdienst beginnt darnach ½8; bis 9 Uhr muß die Kirche geräumt sein.

5) Einen Streitpunkt bildete 1822 die Abhaltung der Fronleichnamsprozession. Akten hierüber und eine eingehende Entscheidung des Minist. d. Kirchen- und Schulwesens v. 6. Sept. bis 4. Okt. 1822 finden sich beim DekA. Ulm.

Rohrdorf (OA. Nagold), am Einfluß des Walddorfer Bachs in die Nagold, gelangte 1303 durch Kaufvertrag in den Besitz des Johanniterordens [1]). In der Mitte des 16. Jahrhunderts wurde von Walddorf aus die evangelische Lehre in Rohrdorf eingeführt [2]). Die bald darauf zwischen dem Herzog von Württemberg und dem Johanniterorden ausgebrochenen Streitigkeiten über die kirchlichen und weltlichen Hoheitsrechte in mehreren Ordensbesitzungen, deren Bewohner zum evangelischen Glauben übergetreten waren, beendete ein Vergleich vom 3. September 1568 [3]). Neue Streitigkeiten entstanden zwischen Württemberg und dem Orden 1685 und 1709. Sie führten zum Vergleich vom 6. Juni 1738 [4]), dessen Bestimmungen noch in dem (sofort zu nennenden) geltenden Vertrag vom 1. Mai 1908 fortleben. Im Vergleich vom 6. Juni 1738 wurde in Hinblick auf die Kirche in Rohrdorf festgesetzt, daß das Kirchenschiff von dem Chor durch eine Mauer abgeschieden, auf Kosten der Ordenskommende erweitert und gerichtet werden sollte, „so daß der Chor allein denen Katholischen, der Navis aber ebenmäßig allein und privative denen Evangelischen zu ihrem exercitio religionis zugehören und bleiben, von der commenda auch in baulichem Wesen mit Glocken und anderen zum Gottesdienst Nöthigem nach bisheriger Observanz, nicht weniger viel Reichung des dem Pfarrer bisher bezahlten Salarii unterhalten werden solle“. Das Jahr 1809 brachte die Einziehung aller im Königreich Württemberg befindlichen Güter, Renten und Gefälle des Johanniterordens [5]). Bei Ablösung der auf den Staat Württemberg übergegangenen Baulast des Ordens wurde — offenbar unter schätzungsweiser Zugrundelegung der Größe des evangelischen und des katholischen Kirchengebäudeanteils — die Baulastablösungssumme im Verhältnis von ¾ zu ¼, bezüglich des gemeinschaftlichen Kirchtums je zur Hälfte an die beiden Kirchenpflegen verteilt. Diesem Verhältnis von ¾ zu ¼ entsprach im Güterbuch der Eintrag der Rechte der beiden Bekenntnisteile anläßlich der 1891 vorgenommenen Ausscheidung des Kirchengemeindevermögens von der Gemeinde Rohrdorf, wie auch die Verteilung der Lasten. Das bischöfliche Ordinariat in Rottenburg machte dem gegenüber in einem Schreiben an die Kreisregierung zu Reutlingen vom 31. Juli 1905 praktischer

1) Lagerbuch der Kommende Rohrdorf von 1794 fol. 91—93. Auszüge aus dem Lagerbuch enthält ein bei den Akten des evangel. Pfarramts Rohrdorf befindliches umfangreiches Urteil der Zivilkammer des Obertribunals Stuttgart vom 17. Mai 1872 die Ablösung der Kirchenbaulast betreff.

2) Näheres hierfür s. bei Rentschler, Die Reformation im Bezirk Nagold Bl. f. württ. Kirchengesch. n. F. 21. Jahrg., 1917 S. 83 ff.

3) Lagerbuch fol. 78 ff.

4) A. a. O. fol. 5. Das Urteil des Obertribunals weist S. 16 auf ein vorangegangenes Vergleichsprojekt vom 15. August 1736 hin. Aus dem Schriftwechsel der württemberg. Regierung mit dem Johanniterorden (1686) ergibt sich, daß bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Plan bestand, in Rohrdorf eine eigene Kirche für die Evangelischen zu erbauen. 1726 wurde von Württemberg Joh. Jakob Moser als Kommissar nach Rohrdorf entsendet, um den Simultangebrauch der Kirche zu ordnen (vgl. J. Herzog, Moser Vater und Sohn, 1905 S. 51 ff.). Pfarrbeschreibung v. 1905 S. 49 ff.

5) Einzelheiten hierfür mit Belegen in dem zitierten Urteil S. 17 ff.

Weise geltend, es möge „jeder Teil seine räumlich ganz vollständige Kirche aus seinen Mitteln unterhalten und nur bei eigentlichen wohl nicht vorkommenden Reparaturen der gemeinschaftlichen Mauer jenes Ablösungsverhältnis (3/4 zu 1/4) zur Anwendung kommen" [1]). Das Ergebnis der daraufhin eingeleiteten Verhandlungen war der „Vertrag zwischen der evangelischen Kirchengemeinde und der katholischen Pfarrgemeinde zu Rohrdorf, OA. Nagold, über Eigentum, Unterhaltung und Benützung des beiden Gemeinden dienenden Kirchengebäudes, Gebäude Nr. 99" vom 1. Mai 1908. Die einzelnen Sätze des Vertrags sind klar und bestimmt gefaßt und legen die Verhältnisse rechtlich in guter Weise fest. Grundlegend ist § 1: „Das aus dem Schiff (bisher den Evangelischen „gehörig") und dem Chor (den Katholiken „gehörig") und dem Dachraum nebst Turm bestehende Kirchengebäude soll hinsichtlich des Eigentums am Kirchenraum, Umfassungswänden, Dachwänden und Dach also abgeteilt sein, daß I. das Schiff der Kirche mit Sakristei im Meßgehalt von 2 ar 28 qm mit den darüber befindlichen Dachböden und dem Dach ausschließlich im Eigentum und in der Unterhaltung der evangelischen Kirchengemeinde Rohrdorf, II. der Chor der Kirche mit angebauter Sakristei im Meßgehalt von 1 ar 62 qm mit dem darüber liegenden Dachraum und Dach ausschließlich im Eigentum und in der Unterhaltung der katholischen Kirchenpflege Rohrdorf steht. III. Demgemäß ist jeder Teil berechtigt, seinen eigenen Dachraum bis zum First abzuschließen, unbeschadet jedoch des Zugangsrechts beider Teile zum gemeinschaftlichen Turm und des jetzt bestehenden Zugangs der katholischen Gemeinde zum Dachraum über dem Chor. IV. Im gemeinschaftlichen Eigentum verbleiben a) die zwischen Schiff und Chor aufgeführte, die Eigentumsgrenze bildende Scheidemauer; b) der in der Mitte dieser Mauer befindliche Läuteraum mit den denselben abschließenden Einrichtungen; c) der Kirchturm (Dachreiter) mit dem zu demselben führenden Treppenhaus; d) die im Turm befindlichen Glocken nebst Zubehör (Glockenseile usw.); e) die Kirchenuhr." Bauliche Veränderungen und Reparaturen an den Außenwänden oder an der Dachkonstruktion dürfen von keiner der beiden Gemeinden an ihrem Teil in Angriff genommen werden, bevor der andere Konfessionsteil hierüber gehört worden ist; soweit es sich dabei lediglich um die Instandhaltung [2]) handelt, darf jede Gemeinde (auch bei der Scheidemauer) selbständig und allein vorgehen (§ 2). „Beide Konfessionsgemeinden haben ihre Kirche in so gutem baulichen Zustand zu erhalten, daß nicht durch Vernachlässigung des einen Kirchengebäudeteils der andere notleidet" (§ 3). Die bauliche Unterhaltung und etwaige Neuherstellung der gemeinschaftlichen Gebäudeteile mit Zubehör (vgl. § 1, IV) liegt beiden Kirchenpflegen je zur Hälfte ob; die hierfür erforderlichen Arbeiten werden auf Grund übereinstimmender Be-

---

1) Liegenschaftsbeschreibung vom 25. Januar 1901 (Akten des ev. PfA. Rohrdorf).

2) Frischer Verputz der Wände (innen und außen) oder Bemalung derselben (§ 2 Abs. 2).

schlüsse der beiden kirchlichen Ortskollegien vergeben (§ 4) [1]. Die Brandsteuer aus Schiff und Chor zahlt künftig auf Grund neuer getrennter Einschätzung jeweils der betreffende Konfessionsteil; die Brandsteuer von den gemeinschaftlichen Teilen wird halbiert (§ 6). „Weder die evangelische, noch die katholische Kirche darf je in einer mit der Bestimmung der Kirche der anderen Konfession unverträglichen, den Gottesdienst irgend störenden Weise benützt werden. Dies gilt auch von dem Dachraum beider Kirchen. Die Bestimmungen, welche jeder Gemeinde bestimmte Stunden für den gottesdienstlichen Gebrauch ihrer Kirchen zuweisen, bleiben auch künftig in Kraft" (§ 7) [2]. Die in § 8 des Vertrags vorgesehene Einholung der Genehmigung der beiderseitigen Oberkirchenbehörden [3]) ist durch das evangelische Konsistorium unter dem 4. August 1908, durch das bischöfl. Ordinariat unter dem 18. August 1908 erfolgt. Für den Eintrag im Grundbuche ist die rechtliche Form des Stockwerkeigentums [4]) gewählt. Die Erfahrungen, die mit dem Vertrag vom 1. Mai 1908 gemacht worden sind, sind — wie mir von sachkundigster Seite versichert wird — nur gute gewesen. Jedenfalls hat der Vertrag von 1908 bisher ein reibungsloses Zusammenleben beider Konfessionsteile unter einem Dach ermöglicht.

Ueber die Entstehung und Geschichte des Simultaneums in Salach (OA. Göppingen) sind wir durch sorgfältige neuere lokalhistorische Untersuchungen genauer unterrichtet [5]). Im Jahre 1599 war Freiherr Albrecht Hermann von Rechberg-Staufeneck, der letzte männliche Erbe der Staufeneckschen Linie des Freiherrlich von Rechbergschen Hauses, in jugendlichem Alter gestorben. Zu der beträchtlichen Erbschaft gehörte u. a. das in der Herrschaft Staufeneck gelegene Dorf Salach. In den Kämpfen um die Hinterlassenschaft trat eine der Erbprätendentinnen ihren lebhaft bestrittenen Anspruch an Herzog Friedrich I. von Württemberg (1593—1608) ab, der die Hälfte von Salach auch in einem mit der Mutter Hermann Albrecht von Rechberg-Staufenecks abgeschlossenen Vergleich vom 13. Mai 1603 behauptete [6]). Wenige Wochen nach diesem Vergleich führte Herzog Friedrich im Einvernehmen mit der Herrin der anderen Ortshälfte die Reformation in Salach ein. Der erste evangelische Pfarrer begann seine Tätigkeit in Salach zunächst nicht ohne Schwierigkeiten und nicht ohne Widerstand aus dem Kreise der Bewohner. Hand in Hand

1) § 5 regelt die Mitbenutzung der Glocken durch die bürgerliche Gemeinde.

2) Der katholische Gottesdienst findet an den Vormittagen der Sonn-, Fest- und Feiertage während des Sommers bis ½9 Uhr, während des Winters bis ¾9 Uhr und an den Nachmittagen bis ¾2 Uhr statt. Ausnahmsweise kann der katholische Gottesdienst vormittags auch erst nach der Beendigung des evangelischen Gottesdienstes stattfinden (§ 7 Abs. 2 und 3). Für die Frage der Zeit des Gottesdienstes s. auch Pfarrbeschreibung v. 1905 S. 25.

3) An eine solche Genehmigung ist auch gemäß § 8 jede spätere Abänderung bzw. Neuregelung gebunden.

4) Vgl. K. Mayer, Das württemberg. Ausführungsgesetz Teil I S. 184 ff. Für die Vorgeschichte des Eintrags vgl. KonsAkt. „Rohrdorf, Kirche" |50.

5) Th. Dieterich, Entstehung und Geschichte des Simultaneums in Salach (Bl. f. württ. KG. n. F. XVI. Jahrg. 1912 S. 47—76).

6) Dieterich a. a. O. S. 55.

mit der Einführung der Reformation ging in Salach die Errichtung einer Schule, die bisher im Orte gefehlt hatte. Ungünstig für Salach war es, daß bereits im Jahre 1608 ein neuer Wechsel in der Herrschaft eintrat. Am 8. November 1608 verkaufte der Sohn und Nachfolger Friedrichs I., Herzog Johann Friedrich (1608—1628), seinen Anteil an Freiherrn Georg Ludwig von Freyberg, Herrn zu Justingen und Oepfingen, der bereits kurz zuvor die rechbergische Ortshälfte käuflich erworben hatte. In einem vom gleichen Tage, wie der Kaufvertrag, ausgestellten Revers versprach zwar der neue, dem katholischen Bekenntnis zugehörige Herr die Erhaltung „der Underthanen daselbsten bey der reinen Evangelischen Religion unverfälschter Augsburgischen Confession und der in Anno 1580 zu Tübingen getruckter Formulae Concordiae" [1]). Schon sein Schwiegersohn aber, der österreichische Oberst und Generalwachtmeister Freiherr Wilhelm von Guin, benutzte die nach der Schlacht von Nördlingen (1634) eingetretene Lage zur Unterdrückung des evangelischen und der Wiedereinführung des katholischen Gottesdienstes in Salach. Das war nicht nur eine Verletzung des im Revers von 1608 gegebenen Versprechens, sondern verstieß auch in der weiteren Entwicklung der folgenden Jahre gegen die Grundsätze, die der westfälische Friede durch Anerkennung des Normaljahrs von 1624 später zwingend aufstellte. Württemberg griff zum Schutze der Evangelischen mit bewaffneter Hand ein [2]), kaiserliche Mandate ergingen, bis ein Abkommen vom 29. August 1655 die Lage auf dem Wege des Vergleichs regelte [3]). Diese Regelung bedeutete die Anerkennung eines Simultaneums in Salach. Die Pfarrkirche wurde beiden Konfessionsteilen für gottesdienstliche Akte zur Verfügung gestellt, die Zeit der Kirchenbenutzung geordnet. Das Abkommen war, wie aus seinen Eingangsworten hervorgeht, nur ein Interimsvergleich. Eine Abänderung durch eine abweichende Entscheidung „auf jetzt bevorstehendem Franckfurthischen Deputationskonvent oder nechstkünftigen Reichstägen", mit deren Möglichkeit man rechnete, erfolgte jedoch nicht. So wurde die vorläufige Abrede zur endgültigen Ordnung für die kommenden Jahrhunderte. Bei dem 10 Jahre nach dem Vergleich vorgenommenen Verkauf von Staufeneck und Salach an den evangelischen Freiherrn Ferdinand von Degenfeld wurde nur in den Kaufbrief [4]) unter gleichzeitiger Anerkennung des Vergleichs von 1655 die neue Bestimmung aufgenommen, daß „die katholischen Unterthanen in der Pfarrkirchen das Chor sampt der Sacristey allein innehaben sollten". Die Mediatisierung der reichsritterschaftlichen Degenfeldschen Besitzungen führte im Jahre 1805 zur Einverleibung Salachs in den württembergischen Staatsverband. Auf das Simultanverhältnis blieb dieser Uebergang ohne Einfluß. Nur wuchs die Seelenzahl der

1) A. a. O. S. 49.
2) A. a. O. S. 63 ff., Calwer Kirchengeschichte S. 535.
3) Für den wesentlichen Inhalt dieses Abkommens s. Dieterich a. a. O. S. 71 ff.
4) Vertrag vom 2. 12. Oktober 1665 (a. a. O. S. 74).

beiden Konfessionsteile, die sich in den Gebrauch der Kirche zu teilen hatten, von Jahr zu Jahr. Es fehlte auch nicht an Streitigkeiten über den gemeinsamen Gebrauch der Simultankirche. Sie bezogen sich, wie aus den Akten des Dekanatamts Göppingen hervorgeht, sowohl auf die Zeit des Gottesdienstes [1]), wie auf den Schmuck des evangelischen Altars [2]). Weniger diese Streitigkeiten aber, als die Raumschwierigkeiten, drängten zu einer Aufhebung des Simultaneums. Vor allem forderte die beträchtlich gestiegene Zahl der katholischen Gemeindeglieder größere kirchliche Räume. So tauchte bereits in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts der Gedanke einer Auflösung des Simultanverhältnisses auf. Die Verhandlungen führten zunächst zu keinem Ergebnis, da die Entschädigungssumme, die bei Ausscheiden des katholischen Teils von evangelischer Seite gezahlt werden sollte, zu hoch erschien. Im März 1903 wurden die Verhandlungen erneuert, diesmal mit besserem Erfolg. Das Ergebnis bildete der Vertrag über die Auflösung des Simultaneums vom 24./29. Mai 1904 [3]). Am Tag der Konsekration der neuen katholischen Pfarrkirche — so wurde bestimmt — sollte die katholische Pfarrgemeinde die bisherige Simultankirche verlassen und die Kirche mit den bisher gemeinschaftlichen Zubehörstücken in das ausschließliche Eigentum der evangelischen Kirchengemeinde übergehen. Die Katholiken sollten ihren Hochaltar, zwei Seitenaltäre, ihren Taufstein und Beichtstuhl, ihre Paramente und Sakristeikästen, die Stationsbilder und die ewige Lampe nebst einigen kleineren ihnen gehörigen Bildern mitnehmen. Die Evangelischen zahlten eine Abfindungssumme von 4000 Mk. Die Auflassung wegen Verwandlung des bisherigen Miteigentums in Alleineigentum sollte gleichzeitig mit der Bezahlung der Abfindungssumme erfolgen [4]). Die erforderliche Genehmigung durch die Kreisregierung und die übergeordneten kirchlichen Stellen erfolgte, und am 24. August 1905, dem Bartholomäusfeiertag, endete mit der Einweihung der neuen katholischen Kirche das zweieinhalbhundertjährige Simultaneum von Salach [5]).

---

1) Schreiben des Ev. Konsist. v. 17. Febr. 1853.

2) Es handelte sich dabei um die Entfernung kleiner Tannen durch den katholischen Pfarrer von dem für die Konfirmation geschmückten evangelischen Altar (Schreiben der Ev. Konsist. v. 23. Sept. 1884 an das DekA. Göppingen und an den kathol. Kirchenrat v. 17. Febr. 1885).

3) Eine Ausfertigung des Vertrags s. KonsAkt. „Pfarrei Salach, Kirche" |46.

4) Für den Mitgebrauch des um die bisherige Simultankirche gelegenen Friedhofs und für den Zugang zum neuen, der politischen Gemeinde gehörigen Gottesacker wurden in Ziffer 2 des Vertrags Abreden getroffen.

5) Von weiteren bis in die Neuzeit reichenden Simultanverhältnissen in Württemberg seien noch Biberach (OA. Heilbronn) und Affaltrach (OA. Weinsberg) genannt. Beide Simultaneen haben in ihrer Entstehung eine innere Verwandtschaft. Beide gehen auf gegenreformatorische Maßregeln der geistlichen Ritterorden zurück. Biberach (OA. Heilbronn) gehörte ursprünglich der Reichsstadt Wimpfen und wurde 1650 mit der Bedingung „des freien Exercitio der Augsburgischen Konfession" an Thomas v. Klug verkauft (OABeschr. Heilbronn ² Bd. II S. 222). 1681 gelangte es an den Deutschen Orden. Am Jakobstag 1685 führte der Orden unter Verletzung des vom westfälischen Frieden aufgestellten Normaljahres katholischen Gottesdienst in der evangelischen Kirche von Biberach

Anders als in den bisher geschilderten Fällen, liegt das Gemeinschaftsverhältnis beider Konfessionen in Schöntal und Zwiefalten. Es handelt sich hier nicht um einen Simultangebrauch des gesamten Kirchengebäudes, sondern allein um den Mitgebrauch der Kirchenglocken. In Schöntal, das durch die Säkularisation des Jahres 1802 (dem Reichsdeputationshauptschluß vorauseilend) an Württemberg gefallen war, wurde unmittelbar nach Aufhebung des Klosters ein katholisches Pfarramt errichtet. Eine evangelische Gemeinde entstand erst in Verbindung mit der Gründung des evangelisch-theologischen Seminars [1]). Während die durch die Säkularisation in das Staatseigentum übergegangene Klosterkirche den Katholiken zur Abhaltung ihres Gottesdienstes überlassen blieb, wurde für die evangelischen Gottesdienste der Speisesaal im ehemaligen Kloster bestimmt. So erklärt sich bei dem Mangel eigener Glocken der seit dieser Zeit feststehende Mitgebrauch der

ein (Dolz, Die Deutsch-Ordensherrschaft in Biberach OA. Heilbronn, Bl. f. württ. KG. n. F. XI. Jahrg. 1907 S. 32 ff., insbesondere S. 39). Einen langjährigen Rechtsstreit entschied 1776 das Reichskammergericht dahin, daß es „bei dem katholischen Religionsexercitium in der Kirche zu Biberach ... fernerhin zu belassen sei" (Dolz a. a. O. S. 55). Mit dieser Rechtslage kam Biberach 1805 an Württemberg. Die bereits seit 1790 wegen Baufälligkeit unbrauchbare Kirche wurde 1812 abgebrochen und erst 1830 (nach einem Prozeß wegen des Neubaus, Urt. d. Obertrib. Stuttgart v. 1820, vgl. Pfarrbeschreibung v. 1905 S. 33) durch eine neue Kirche mit Simultangebrauch ersetzt. 1863 wurde das Simultaneum nach Erbauung einer eigenen katholischen Kirche aufgelöst. Die evangelische Stiftungspflege Biberachs leistete hierzu einen Beitrag von 4000 fl., wogegen die Katholiken auf alle Ansprüche hinsichtlich des Mitgebrauchs der bisherigen Simultankirche und ihrer Glocken verzichteten (OABeschr. Heilbronn ² II S. 216). — Das dem Johanniterorden gehörige Affaltrach nahm gleichzeitig mit der benachbarten Reichsstadt Heilbronn (1530—1535) die Reformation an. Und zwar vollzog die gesamte Bewohnerschaft den Uebergang zur evangelischen Lehre. Württemberg übte Schutz und Schirm aus und nahm das ius advocatiae et episcopatus in Anspruch, — ein Verhältnis, das 1663 und 1706 durch den Orden als „Protektorat" anerkannt wurde (Pfarrbeschreibung v. 1910 S. 13 bei den KonsAkt. und OABeschr. Weinsberg S. 171). Im Normaljahr 1624 befand sich nicht nur die Pfarrkirche im evangelischen Alleinbesitz; es war auch kein einziger katholischer Einwohner im Orte ansässig (Gutachten Göhrum v. 1887 bei den KonsAkt. „Affaltrach, Simultanverhältnisse" |12, Pfarrbeschreibung S. 17). Zur Rückeroberung des verlorenen kirchlichen Einflusses bemühte sich der Orden seit der 2. Hälfte des 17. Jahrh., katholische Einwohner nach Affaltrach zu ziehen. 1674 wird wieder ein katholischer Geistlicher vom Orden angestellt (Pfarrbeschreibung S. 21). Am 13. Juli 1706 schloß der Johanniterorden mit Herzog Eberhard Ludwig von Württemberg einen Vertrag, in dem die Begründung eines Simultaneums für Affaltrach anerkannt wurde. (OABeschr. Weinsberg S. 169, 175 ff. Eine alte Abschrift des Rezesses v. 13. 7. 1706 bei den Akten des Konsistoriums a. a. O.). 1805 ging Affaltrach in die württembergische Landeshoheit über. Das Zahlenverhältnis der beiden Konfessionen betrug 1829: 541 E., 301 K., 1875: 550 E., 164 K., 1890: 555 E., 134 K. (Pfarrbeschreibung S. 45). Pläne auf eine Erweiterung der unzureichenden Kirche scheiterten 1879/1881 und 1887 an der Abgrenzung der Beitragspflicht beider Teile (KonsAkt. a. a. O. |60). 1899 gelang nach Erbauung einer eigenen katholischen Kirche die Lösung des Simultanverhältnisses. Bei der Ausscheidung erhielt die katholische Pfarrgemeinde eine Abfindung von 6000 Mark (Pfarrbeschreibung S. 31).

1) Pfarrbeschreibung v. 1905 (KonsAkt.), Bossert, Paulus, Schmid, Schönthal (1884) S. 49.

Klosterkirchenglocken [1]) durch die evangelische Pfarrgemeinde. Das Kirchengeläute selbst wird gegen Entlohnung durch den katholischen Mesner besorgt [2]).

Die Säkularisation des Jahres 1802 brachte auch die Benediktinerabtei Zwiefalten unter württembergische Landeshoheit. Die bei der Besitzergreifung durch den Staat geschlossene Klosterkirche wurde erst 1812 wieder für den Gottesdienst geöffnet und der katholischen Gemeinde als Pfarrkirche überwiesen [3]). Zu gleicher Zeit wurden die Konventsgebäude für die nach Zwiefalten verlegte Landesirrenanstalt hergerichtet. Diese Verwendung der bisherigen Klostergebäude führte zur Bildung einer evangelischen Gemeinde in Zwiefalten. Als Raum für den evangelischen Gottesdienst wurde der im Bereich der staatlichen Heilanstalt liegende Betsaal bestimmt [4]). Ihm fehlten (wie in Schöntal) eigene Glocken, sodaß auch hier die Mitbenutzung der Glocken der Klosterkirche in Frage kam. Eine Uebereinkunft des evangelischen Dekanats Münsingen und des katholischen Dekanats Hayingen traf die nähere Regelung [5]). In dieser Uebereinkunft vom 30. Okt. / 22. Nov.1818 wurden unter Ziffer 1 „die zwey kleinen Glocken der katholischen Kirche in Zwiefalten den Evangelischen daselbst für ihren Gottesdienst zum Mitgebrauch überlassen". In Ziffer 5 der Uebereinkunft „erkennt es das Dekanat Münsingen als einen Beweiß wahrer Liebe und ungeheuchelter Freundschafft von Seite des Dekanatamts Hayingen, indem auf allerhöchste Genehmigung weiterhin bewilligt wird, daß am Geburtstag Seiner Majestät des Königs, am Neujahr, Erscheinungsfest, Himmelfahrt, Pfingsten, Drey Einigkeit, Christfest und endlich bei Leichen und Hochzeiten der Personen von Rang in Zwiefalten und ihrer erwachsenen Angehörigen mit den drey Glocken gelautet werde". Das Läuten soll — so wurde vereinbart — ohne Ausnahme der katholische Mesner gegen eine festgesetzte Belohnung besorgen [6]). Seit dem Jahre 1911 herrscht Streit darüber, auf welche Glocke als dritte Glocke sich Ziffer 5 bezieht, — insbesondere, ob nach der Uebereinkunft von 1818 der evangelischen Kirchengemeinde ein Recht zum Mitgebrauch der großen Marienglocke zukommt [7]). M. E. spricht das vorhandene Aktenmaterial [8]) mit Entschiedenheit für eine Bejahung dieser Frage. In Betracht kommen vor allem die Vorgeschichte des Vertrags, sowie mehrere dem Jahre 1818 zeitlich nahe liegende Berichte über den damaligen Glocken-

---

1) Auch sie sind Eigentum des Staates. Der Staat trägt für Kirche und Glocken die Unterhaltungspflicht. — Vgl. die Protokolle der Kirchenkonventssitzungen v. 18. Juli 1812 und 11. Dez. 1859 in der Registratur des evang. Pfarramts Schöntal.

2) Für das Läuten zur Feier des Reformationsfestes vgl. Pfarrbeschreibung S. 51.

3) OABeschr. Münsingen ² S. 854.

4) Pfarrbeschreibung v. 1905 (bei den KonsAkt.) S. 19.

5) Abschrift bei den KonsAkt. „Pfarreibesetzung Zwiefalten 1813—1859" [29].

6) Uebereinkunft v. 1818 Ziffer 3 und S. 2.

7) Die große Marienglocke von 1793 wiegt 30 Zentner. Die unter Ziffer 1 fallenden beiden „kleinen" Glocken sind die Evangelistenglocken (10½ Zentner) und die Josephsglocke (3½ Zentner). Vgl. OABeschr. Münsingen S. 790.

8) Umfangreiche Bestände bei den Akten des evang. Konsistoriums.

bestand. Für eine Bejahung spricht aber auch der Wortlaut der Uebereinkunft selbst. Der unter Ziffer 5 der Uebereinkunft gebrauchte Ausdruck dankbarer Anerkennung für das Entgegenkommen der anderen Seite weisen darauf hin, daß die Steigerung für die Feier dieser besonderen Festtage in der Erfüllung des auf evangelischer Seite vorhandenen Wunsches, — der Einräumung des Mitgebrauchs der dritten, größten Glocke (der Marienglocke) —, gesehen wurde und auch heute gesehen werden muß. Was die gleichfalls umstrittene Frage nach dem Eigentümer der Glocke anbelangt, so sprechen in Zwiefalten überwiegende Gründe für den Staat als Eigentümer [1]).

Ein Gesamtrückblick auf die württembergischen Simultaneen ergibt erträgliche Verhältnisse, — besonders dort, wo eine eingehendere Ordnung scharfe Grenzen für die Teilnehmer zieht. Neben der rechtlichen Ordnung werden persönlicher Takt und gegenseitiges Verstehen stets den Hauptfaktor für ein friedliches Mit- und Nebeneinanderleben der Konfessionen bilden. Und doch klingt so oft auf beiden Seiten der Wunsch nach einer Lösung. Ein Simultanverhältnis ist immer ein durch Sonderumstände bedingter Notbehelf. Die Gefahr von Reibungen und Streitigkeiten, die in ihm schlummert und sich nicht selten unerwartet explosiv entlädt, erscheint fast wie sein notwendiger Bestandteil [2]). Eine wirksame Hilfe bietet auch hier, wie so vielfach im Leben, nur die Radikaloperation: die Auflösung.

1) Das bischöfl. Ordinariat Rottenburg vertritt einen abweichenden Standpunkt.
2) Vgl. auch Stutz an dem o. S. 302 Anm. 5 zit. Orte.

Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem.

Von

Ferdinand Kattenbusch.

Die Veranlassung zu der Untersuchung, die ich im weiteren anstelle, hat mir der Aufsatz von Karl Holl „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde" (Sitzgsberichte d. preuß. Akad. d. Wissensch. 1921 LIII) geboten. Ich erhielt ihn in dem Augenblick, wo ich den Druck meiner Abhandlung „Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus" (Stud. Krit. 94. Jahrg. 1922, S. 96—131) beendete; bei der Korrektur konnte ich ihn noch erwähnen in einem kurzen Schlußabsatz, der nur die Bedeutsamkeit desselben betonen sollte. Ich halte die Studie von Holl für die bisher wichtigste Auseinandersetzung mit Sohms bekannter These über den Charakter der ursprünglichen christlichen Ekklesia. Sie geht ja direkt kaum auf diese These ein, setzt ihr aber ein Material entgegen, das Sohm überhaupt nicht oder doch nicht mit derjenigen Aufmerksamkeit berücksichtigt hat, die ihm gebührt. Holl hat Recht: Sohm berücksichtigt eigentlich nur das Material bei Paulus, oder das aus der Tradition zu erheben ist, die wir in seinen Gemeinden beobachten können. Zunächst fragt es sich da doch, ob die judenchristlichen Gemeinden, speziell die zu Jerusalem, die „Urgemeinde", ganz denselben Typus, dieselbe Idee von sich selber, verraten. Und Holl glaubt zu sehen, daß sie wirklich nicht einfach übereinstimmen mit dem, was der Heidenapostel seine Gemeinden gelehrt, ihnen lebendig in die Art ihrer Selbstempfindung eingestiftet hat. Er lehnt Sohms These darüber nicht ab. In der Begrenzung auf Paulus läßt er sie, nämlich, daß es in der Urchristenheit noch kein „Kirchenrecht" gegeben habe, daß da Gott durch Christus und den Geist noch „unmittelbar" geherrscht habe, gelten. Aber er berührt Sohms These mehr nur, allseitige Auseinandersetzung mit ihr — sie ist recht verwickelt, so schlicht und einfach sie scheinen kann — übt er nicht. Er zeigt wesentlich nur, daß in der Gemeinde, für die „die Zwölf" d. h. die unmittelbaren „Lehrlinge" (*μαθηταί*) Jesu maßgebend waren, sich ein konkretes Bild bietet, das doch auf eine andere Grundidee deutet, als man bei Paulus erkennt. Für die Jerusalemer war „die Kirche", wie Holl meint, und was völlig Sohms

Idee entgegensteht, durchaus erbaut auf richtigem „Recht", einer spezifischen Zuständigkeit „der Apostel", in auftauchenden Fragen zu entscheiden, dort habe gegolten, ihre Ortsgemeinde sei der „Vorort" der ganzen „Kirche", ja der tragende Grund derselben (was dann heißen muß, daß man „Christus" nicht habe ohne Zusammenhang mit seinen unmittelbaren Jüngern und „Jerusalem"), so zwar daß von dort aus über die anderen Gemeinden „Aufsicht" geübt worden, diesen gar „Steuern" auferlegt und überhaupt letztlich Unterordnung angesonnen sei. Eine Großtat des Paulus sieht Holl demgegenüber darin, daß er nach Möglichkeit dieser „Gesetzlichkeit" gewehrt, auch „den Aposteln" gegenüber die „Freiheit" der Kirche gewahrt und „Christus selbst" (erkennbar im πνεῦμα und in den χαρίσματα) in den Mittelpunkt gestellt habe. Wie gesagt, auf die Einzelheiten und die reiche, anschauliche Ausgestaltung, die Sohm seiner Idee über das „Kirchenrecht" der Urzeit gegeben, geht Holl nicht ein. Das ist ihm nicht zu verargen, denn das führt mit Notwendigkeit zu weiten, subtilen Erörterungen, wobei immer zuletzt zu bedenken ist, daß Sohm spezifisch als Jurist an das ganze Problem der „Urkirche" herangetreten ist [1]). Wir Theologen haben einen anderen Gesichtspunkt. Es kommt nicht darauf an, daß wir an unseren Teil sogleich mit fragen, wie das „juristisch" gedacht sei, welche Konsequenzen dies und das für juristisches Denken habe. Juristische Konsequenzen haben sich früh aufgedrängt, aber längere Zeit in „unbewußter" Gestalt. Auch ich habe mir schon in meinen bisherigen Arbeiten über den ursprünglichen Kirchengedanken (s. außer der genannten über Matth. 16, 18 und 19, meinen Aufsatz „Der Quellort der Kirchenidee" in der Harnack-„Festgabe", 1921, S. 143—172) erlaubt kurzerhand als „Theologe" an die Frage heranzutreten. Was ich im weiteren untersuche, will zunächst freilich einfach historisch genommen sein, wie Holls Studie. Was der Theolog oder der Jurist „als solcher" an Erwägungen daran anknüpfen mag, ist eine Sache für sich.

Ich gehe nicht auf alle Fragen eigens ein, die Holl in Bewegung setzt. Irgendwie mitberührt wird jede werden, doch muß ich mir daran genügen lassen, den Linien zu folgen, die sich bei meiner etwas anderen Grundorientierung zeigen. Wir sehen ja alle, wie kompliziert und dürftig die Quellen sind. Wohl nicht selten, daß man versucht wird, mehr erkennen zu wollen, als angeht. Aber das muß bis auf weiteres noch riskiert werden [2]).

1) Man beachte, was Sohm, Kirchenrecht I (1892), S. 23 sagt über den Begriff des Rechts, der ihn leitet: „Das Wesen der rechtlichen Befugnis ist nicht, daß sie zwangsweise durchgesetzt werde, wohl aber, daß sie formaler Natur (von S. gesperrt!) sei, das heißt, daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit (von S. gesperrt) zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht."

2) Die bei weitem ausführlichste, eindringlichste, die Quellen meist übersichtlich gruppierende Darstellung aller Verhältnisse, zumal der Aemter in den Gemeinden, gewährt in neuerer Zeit A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, 3. Aufl., 1915, 2 Bde.

Ich besondere mich (von Paulus nur in Streiflichtern handelnd) auf die beiden Fragen, die ich in der Ueberschrift angedeutet habe. Gehören sie zueinander? Hing das Ansehen und die besondere Art der Gemeinde zu Jerusalem an Petrus und seiner Stellung in ihr oder zu ihr? Hatte er persönlich eine Vorzugsstellung? Welche? Und wie war sie bedingt [1])?

1.

Das was sich über Petrus erkennen läßt, vorab. Und zwar so, daß ich die zuletzt angedeutete Frage da wieder vorabnehme. Sie führt sofort in ein Gestrüpp, aus dem wir versuchen müssen, einen Ausgang zu gewinnen, der dann freilich für allerhand präjudizierlich ist.

Es gilt gegenwärtig fast allgemein für ausgemacht, daß Petrus der erste gewesen, dem der Auferstandene erschienen sei, daß er daraufhin der anerkannt, wenn nicht oberste, so doch vornehmste, angesehenste, geehrteste der Urgemeinde, insonderheit unter den Zwölf, gewesen sei. Er habe die Gemeinde der Jünger zustande gebracht und das heiße die Gemeinde zu Jerusalem mit ihrer spezifischen Selbstschätzung. So zumal auch Holl.

Wie üblich, oder auch: wie selbstverständlich weil zweifelfrei, beruft er sich dabei auf 1. Kor. 15, 5 ff. „Paulus zählt dort die Erscheinungen des Auferstandenen der Reihe nach (sic!) auf; wobei er ausdrücklich bemerkt, daß er das von ihm Mitgeteilte überkommen hat. Es ist also die so zu sagen amtliche Darstellung der Urgemeinde, die er wieder gibt. Dem entspricht es, daß der Bericht, wie man

---

Die Autoritäten (Apostel, Evangelisten, Propheten, Lehrer), dazu die Art und Bedeutung der „Gemeindebildung" (Episkopat, Primat) erörtert das „Dritte Buch" (I³, S. 307—455). Die von Holl angebahnte Differenzierung übt er noch nicht.

1) Ueber Petrus handelt v. Harnack a. a. O. I, 45, 49 f., 62 ff., 80, 87 ff., 364, immer nur kurz. H. Lietzmanns wertvolles Buch „Petrus und Paulus in Rom", 1915, geht auf „Petrus in Jerusalem" nicht ein; es hat ein anderes Problem als den lebenden Petrus. Umgekehrt berührt die Frage, wann, wie, wo Petrus gestorben, mich hier nicht. — Ich bitte das, was ich im weiteren vorführe, in keinem Falle als Rechthaberei bei mir ansehen zu wollen. Wie wenige, bin ich davon überzeugt, daß auf dem Gebiete der Forschung über das Urchristentum eine ganze Reihe von Fragen wahrscheinlich sich als unlösbar erweisen werden. Aber beruhigen dürfen wir uns dabei nicht eher, als bis alle Mittel erschöpft, alle Kombinationen durchprobiert sind. Mir sind beim Studium der Frage nach dem Ursprung („Quellort") der Kirchenidee Gedanken gekommen, die ich wohl (relativ) für neu und, wenn richtig, nicht belanglos ansehen darf. Ich behandele sie als eine Hypothese, die es gelte zu Ende zu führen, die wichtig genug sei, möglichst am ganzen Quellenmaterial „durchgerechnet", damit dann vielleicht ad absurdum geführt zu werden. Es wird nicht vergebliche Arbeit getan sein, wenn letzteres Resultat zuletzt heraustritt! Manches wird dann doch konkret anders bewertet werden, als jetzt noch. Ich zeige vorerst einfach, wie die „Notizen" (mehr als solche haben wir nicht) in den Quellen sich darstellen, zueinanderfügen, ein eigentümliches Gesicht gewinnen, wenn man meiner „Hypothese" folgt. Ich meine, es sei deutlich ein Irrweg, auf den Wellhausen usw. (Männer, die ich dabei so ernst wie möglich nehme und in jedem Sinne hochhalte) die Forschung über Jesu Idee von sich selbst, dann die Bedeutung der (Ur)Gemeinde geführt haben. Vielleicht sehe ich nur Schatten, nicht Gestalten. Zeigt man mir das, so freue ich mich. Ich habe auch dann der veritas geholfen.

sofort sieht, sorgfältig und planmäßig geformt ist. Die einzelnen Glieder sind in ihrer Aufeinanderfolge scharf gegen einander abgesetzt. Dazu ist, wie ein Vergleich mit den Evangelien zeigt, all das weggelassen, was gewiß frühe schon von weiteren Ausgestaltungen sich entwickelte. Es sollten offenbar nur die Erscheinungen aufgeführt werden, die die christliche Gemeinde als grundlegend oder als wesentlich betrachtete. Aber indem sie die Reihe dieser Erscheinungen feststellte, hat die Urgemeinde zugleich die Geschichte ihres eigenen Werdens beschrieben". Die Aufzählung nennt bekanntlich vorab den Kephas, dann die Zwölf, dann zu dritt „mehr als fünfhundert Brüder", die zumeist„ noch leben", zu viert Jakobus, schließlich die „sämtlichen Apostel". Holl liest daraus folgende Entwicklung ab: „Bei der ersten Erscheinung, der vor Petrus (die Unterstreichungen stammen von mir), darf es heute als ausgemacht gelten, daß sie nach Galiläa fällt... In Galiläa muß aber auch das Zweite, die Erscheinung vor den Zwölfen, stattgefunden haben; sie bedeutete die Wiedersammlung des engsten Kreises. Waren, wie dies nach den ältesten Berichten bei Markus und Matthäus feststeht, die Jünger bei der Gefangennahme Jesu nach Galiläa geflohen, so können sie auch nur dort sich wieder zusammengefunden haben. Dagegen führt das Dritte, die Erscheinung vor den 500 Brüdern unzweifelhaft (sic!) nach Jerusalem". In kurzer Auseinandersetzung mit v. Dobschütz stellt Holl fest, daß diese Erscheinung „den Augenblick bezeichnet, wo in Jerusalem die Predigt der Zwölf durchschlägt. Der Herr selbst bestätigt durch sein Erscheinen das Zeugnis seiner Jünger und stellt damit die sich bildende gläubige Gemeinde auf festen Grund". Folgen noch die Erscheinungen vor Jakobus und „allen ἀπόστολοι", denen Holl eine sehr gründliche Erörterung widmet, um festzustellen, daß die ἀπόστολοι hier die zuvor als οἱ δώδεκα bezeichneten vermehrt um Jakobus seien. Nur so erkläre sich, daß Jakobus die hervorragende Stellung in Jerusalem erlangt habe, die man erkennt, ja geradezu bald als „Spitze" der Gemeinde dort erscheint. Simon galt der Urgemeinde kraft seines Beinamens ,der bald sein Hauptname wurde, als die πέτρα auf der „die Gotteskirche" begründet sei. Wiefern gerade dieses religiöse Prädikat von ihm gelte, zeigt Holl nicht eigens. Das Wort Matth. 16, 18 gilt ihm für apokryph, mindestens „in seiner vorliegenden Form". Doch scheint er an eine Umprägung irgendeines Jesuswortes in der Urgemeinde zu denken, die sich daran anknüpfte, daß diese Gemeinde sich eben als „wiedergesammelt", zu hoffendem Glauben an Jesu Messianität trotz seinem Kreuzestode neu gewonnen, als Messias-Jesus-Gemeinde insoweit begründet wußte durch den „zuerst" zu solchem neuen Glauben vom Herrn selbst befähigten Felsenmann. Vermutlich denkt Holl, die Gemeinde habe in Erinnerung an die Uebertragung des Ehrenprädikats „Kepha" auf Simon durch den Herrn selbst und an den Dienst, den sie von diesem dann erfahren, das Wort Matth. 16, 18 gedichtet: ein Wort das „Wahrheit" habe ohne „echt" zu sein.

Ist die Voraussetzung dieser ganzen, in sich selbst „historisch" ja nicht unglaublich anmutenden Konstruktion von Holl, nämlich daß Petrus der „erste" war, dem der Herr „erschien", so zweifelfrei, wie er meint? Es ist mir nicht ganz so sicher und gewiß angesichts der Worte des Paulus zu Mute. Aber lasse ich mal gelten, es sei wirklich so, was Paulus ja unfraglich anzunehmen bei einem ersten Blicke empfiehlt, daß Petrus der „Erstling" derer die die Auferstehung bezeugten, gewesen, ist dann alles so glatt erklärt, wie Holl meint? Mich macht schon skeptisch, daß Loofs a limine gerade auch dann „Galiläa" und was sich da nach Holl begeben haben soll, ausschaltet[1]).

1) S. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert [3] (Hefte zur „Christl. Welt", Nr. 33), 1908. Für L. ist es, wie für Holl, der festeste Punkt der Tradition, daß Petrus zuerst den Herrn sah, und daß Paulus dies sagt; eine andere Möglichkeit, 1. Kor. 15, 5 ff. zu verstehen, stellt er gar nicht in Rechnung; aber er zieht dann mit dem Scharfsinn, der ihm eignet, lauter Schlüsse wider „Galiläa", alle Erscheinungen des Auferstandenen geschahen nach ihm in Jerusalem.

Zumal aber bezweifele ich, daß es geschichtlich sicher sei, Jesu Jünger seien „alle" von Gethsemane aus nach Galiläa geflohen. Daß sie davongelaufen Mark. 14, 50, (Matth. 26, 56; nicht Lukas und Johannes) wird ja feststehen, aber Petrus ist doch mindestens in der Nacht noch im Palaste des Hohepriesters, ja er wird unmittelbar nach seinen feigen Leugnungen von tiefer Reue befallen (was psychologisch nicht gerade eine nachfolgende Stimmung zur „Flucht" von Jerusalem wahrscheinlich macht!), und wie kann nach Markus der Engel im Grabe den Frauen die Weisung 16, 7 geben, wenn die Jünger nicht mindestens eben noch, also am „Tage nach dem Sabbath", nicht fort waren? Das Markusevangelium präludiert in der Erzählung von dem Erlebnis der Frauen am Grabe am ehesten einer spezifischen Herrlichkeitsmanifestation in Galiläa; und in dem, was tatsächlich berichtet wurde, mag irgend etwas später anstößig befunden sein, was dann zur Beseitigung des Markusschlusses geführt hat [1]). Aber freilich: auf der anderen Seite steht, daß keiner der Jünger — wenigstens nach den Synoptikern — beim Kreuze gewesen! Man muß, dünkt mich, die Frage letztlich offen lassen, wie es im einzelnen mit den Erscheinungen des Herrn hergegangen sei, zumal wo sie, sei es überhaupt, sei es verteiltermaßen örtlich geschehen seien. Möglich bleibt, daß die Erscheinungen in Jerusalem begannen und in Galiläa schlossen. So nach Joh. 21. Für das Umgekehrte tritt keine „Erzählung" ein. Und man bemerke nun weiter, daß nirgends eine Erzählung auftaucht, wonach eine solche dem Petrus wirklich, wie Holl annimmt 1. allein, 2. vorab vor den andern zuteil

1) Merkwürdig ist in dem Engelwort an die Frauen, daß sie die Botschaft mit dem Hinweis auf Galiläa den Jüngern „καὶ τῷ Πέτρῳ" überbringen sollen. Gehört denn Petrus nicht zu den μαθηταί? Oder gilt Petrus so für den wichtigsten unter ihnen, daß er darum noch eigens genannt wird? (1. Kor. 9, 5). Oder endlich sollte in dem Zusatze eine galiläische „Petrusszene" vorbereitet sein, eine Szene, die späterem Empfinden irgend ein Aergernis bot? Die merkwürdig „echt" anmutende Notiz 16, 8: „Und sie — die Frauen — sagten niemand etwas", fordert doch für die Erzählung des Markus irgend einen weiteren Botschafter an die Jünger, damit sie tun, was der Engel fordert. Ob noch eine Erzählung folgte, daß Jesus selbst hernach an Petrus herangetreten sei? [Wie soll man das „προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν" bewerten? Wörtlich als Andeutung, daß Jesus selbst die Jünger „führen" werde? Wie in einem Festzuge an ihrer Spitze voranschreitend? Sprachlich notwendig ist das ja keinesfalls, aber doch möglich; vgl. die feierliche Ankündigung 14, 28]. Auch dann wäre aus Markus zu entnehmen, daß die Jünger nicht nach Galiläa „geflohen" waren. Von einer „ersten" Erscheinung Jesu in Galiläa wird Markus sicher nichts erzählt haben. Das ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε wird prägnant gemeint sein: Da werdet ihr ihn in seiner Herrlichkeit „schauen"). — J. Weiß rechnet mit der Möglichkeit, daß gar kein Markusschluß „beseitigt" sei, daß das Evangelium wirklich mit 16, 8 abbrach. Verstehe ich ihn recht (Die Schriften des N. T.s, I, 193), so hält er die „Verheißung" Jesu, 14, 28, auf die der Engel im leeren Grabe Bezug nimmt, mutatis mutandis für Ausdruck der Zuversicht Jesu, in Galiläa als „Menschensohn in Herrlichkeit" offenbar zu werden. Matthäus verlegt ja in der Tat die Himmelfahrt (doch auch eine Herrlichkeitsmanifestation!) nach Galiläa! (Markus hat nach Weiß kein Interesse gehabt an einem Berichte über die Erscheinungen Jesu, die nicht seine entscheidende „παρουσία" bedeuten; er lasse sich genügen, an dem leeren Grabe festzustellen, daß Jesus nicht mehr tot sei.)

geworden sei: Johannes kennt ja in Kap. 21 eine große Erscheinungsszene in Galiläa, auch eine bei der Petrus eine bedeutsame Figur ist, aber doch eben vor s i e b e n Jüngern, und „zum Schluß". Für die Frage einer Vorzugsstellung des Petrus ist diese Erzählung nicht belanglos. Denn Jesus weist in ihr mit seinem „Weide meine Lämmer", Vers 27, ihn ja deutlich in eine solche ein. Also geeignet hat ihm eine solche nach der Vorstellung von ihm, die auch „Johannes" hegt. Aber Petrus hat sie h i e r n a c h doch erst von jener „letzten" Erscheinung des Herrn her, wenn man nicht (was ich hier auf sich beruhen lasse) weiteres zwischen den Zeilen lesen kann oder will. Wie kommt man eigentlich dazu, aus 1. Kor. 15, 5 ohne weiteres herauszulesen, daß Petrus vor allen anderen den Herrn gesehen habe? In den „Erzählungen" kommt er „allein" lediglich einmal a n d e u t u n g s w e i s e vor: Luk. 24, 34. Als die Emmausjünger zu den „Elf" kamen um zu berichten, was sie erlebt, schallt ihnen (so muß man das kurze Wort ja wohl würdigen), wie ein Jubelruf entgegen: *ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι*; ist man feinhörig, so mag man aus dem *ὄντως* etwas heraushören von einer vorausgegangenen Kunde, die eine „Erweckung" des Herrn gemeldet hatte, aber noch so, daß man gemeint an etwas Gespenstisches denken zu müssen. Doch wenn das dem Gedanken zugute kommt, daß Petrus wirklich vorab und in eigentümlich durchschlagender Weise etwas von dem Herrn erlebt hatte, etwas was dessen reale Auferstehung, „Erweckung" (Wiederkehr, Befreiung aus der Scheol) sicher stellte, so fällt um so mehr auf — was mir auch angesichts der B e t o n u n g , die die Erscheinung des Auferstandenen just vor Petrus bei Paulus ja sicher erfährt, immer ein Rätsel geboten hat (es bleibt auch unter allen Umständen bestehen!) — daß wir gerade von der S o n d e r erscheinung, die Petrus zuteil geworden, keinen ausführenden, ja auch nur irgendwie den Ort andeutenden Bericht finden. (Die Zeit mag für angedeutet gelten). Es ist um alle Auferstehungsberichte eine wundersame Sache. Ohne die paulinische Liste würden wir sie wohl alle als Phantasie, Legende, verklungene Sage, beargwöhnen; wir würden kaum anders können, wie das L o o f s mit Recht ausführt S. 10 f. Mit der paulinischen Liste sehen wir, wie lückenhaft einerseits die „Erzählungen" sind (von den „500 Brüdern" weiß keine etwas, von der Erscheinung vor Jakobus ebenso), fragen aber weiter, wie Paulus dazu komme alle zu überspringen außer den fünf, die er neben und vor der selbst erlebten nennt. Haben wir vielleicht gar nicht an ein „Ueberspringen" von irgend etwas zu denken, haben wir bei allen Erzählungen, die wir nicht mit einer der „Tatsachen", die Paulus berührt, zusammenbringen können, an spätere Wucherungen der Tradition zu denken (und umgekehrt wo Paulus sonst ganz „Ausgefallenes" erkennbar macht, an Vergeßlichkeit der Tradition)? Oder sollen wir nur sagen Paulus habe wohl vieles nicht gehört? Oder aber: mißtraute er allen anderen angeblichen Gesichten? Oder: haben andere Berichte von solchen, wenn als Tatsachen etwa auch für ihn nicht zu beargwöhnen, nach seiner Meinung nur kein Interesse

für den Glauben? Können wir der Liste irgend etwas absehen? was ihren „Charakter“ uns deutlich machte? Hat Holl Recht, wenn er sie als eine „sozusagen amtliche“ (d. h. in Jerusalem so redigierte ,in dem was sie enthält und nicht enthält unter irgendeinem „offiziellen“ Gesichtspunkte zusammengestellte) ansieht? Versuchen wir es sie zu prüfen!

Paulus will die Zweifel an der „Auferstehung“ von „Toten“, die in Korinth entstanden waren, als unbegründet dartun, in dem er darauf hinweist, daß doch Christus „auferweckt“ sei, 15, 12. Er tut das, indem er zugleich immer mit hervorhebt, wie wichtig es sei, daß „Tote “auferstehen. Stünde es fest, daß das nicht geschieht, nicht möglich ist, so wäre natürlich Christus auch nicht „erweckt“ (Christus war so vollständig „gestorben“, wie einer nur sterben kann!). Aber Christus ist auferweckt und ist die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων d. h. derer, die „gerettet werden“, denen durch ihn „Vergebung der Sünden“ zuteil geworden. Zur Einleitung der ganzen (im einzelnen ja sich mannigfach verzweigenden) Erörterung erinnert Paulus 15, 2 τίνι λόγῳ er den Korinthern das „Evangelium“ verkündet habe: „wörtlich“ so wie er selbst es „überkommen“, habe er ἐν πρώτοις Vers 3, „sogleich im Anfang“ oder „unter den allerersten Stücken“ ihnen auch „überliefert“, 1. daß Christus „ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς“, also in Uebereinstimmung mit der Offenbarung, die natürlich niemand antasten oder als „Wahrheit“ bezweifeln kann, 2. daß er dann auch begraben worden, 3. daß er ferner „ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς“ (ob die abermalige Bezugnahme auf die Offenbarung das ganze angeht, also die zum voraus gesicherte Erwartbarkeit der Erweckung und zwar am dritten Tage hervorheben soll, oder nur den letzteren Spezialumstand als sachlich mit belangreich, kann dahingestellt bleiben). Bis hierher bewegt sich Paulus, um mich so auszudrücken, im „Dogma“. Mit dem gleichen „καὶ ὅτι“ hebt er dann als ihm „überliefert“ und dementsprechend „weiter gegeben“ hervor, daß Christus „ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα (ἔπειτα?) τοῖς δώδεκα“. Ganz anders, neu einsetzend, fährt er dann fort: ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα (ἔπειτα?) τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ παντων . . . ὤφθη κἀμοί. Man kann kaum verkennen, daß Paulus zwei Reihen von „Bürgen“ der Auferweckung Jesu vorführt, einesteils nach der παράδοσις, die er „empfangen“ und „als solche“ sofort, ἐν πρώτοις, „pflichtmäßig“, ohne eigene Autorität dabei mitgeltend zu machen, zu den Korinthern hingeleitet hat, den „Kephas“ und die „Zwölf“, dann noch drei Instanzen nach eigener Zusammenstellung, die fünfhundert, Jakobus, „ἀπόστολοι πάντες“, „zuletzt“ sich selbst. Ist aus dem ἔσχατον zu schließen, daß er im gleichen Sinn voran bei Kephas ein πρῶτον hinzugedacht wissen will? Aber warum sagt er da nicht ausdrücklich πρῶτον? Weil die παράδοσις (man muß wirklich zunächst an eine Formel denken) das nicht tat? Hat das in der Sache was zu bedeuten? Konnte oder wollte die „Formel“ nicht versichern oder Gewicht darauf legen, daß „Kephas“ der „erste“ zeitlich war? Aber ordnet sie nicht „zeitlich“ deutlich die δώδεκα ihm nach? Wird man nicht unwillkürlich an Lukas 24, 34, 36 ff. erinnert? In der Tat. Und doch bleibt ein Zweifel. Es waren ja gar nicht „δώδεκα“ sondern ἕνδεκα die beisammen waren, als die Emmausleute kamen, ja Lukas nennt nicht nur Vers 33 diese Ziffer eigens, sondern weiß noch von anderen die da „mit“ ihnen „versammelt“ waren. An das Lukasevangelium als solches kann die Formel sich ja nun auch nicht anlehnen, denn dieses Evangelium existierte als Paulus an die Korinther schrieb noch nicht. Aber indem wir uns daran erinnern, daß es auf die Erzählungen, wie wir sie lesen, auch nicht ankommt, um zu wissen, daß vor der Konstituierung der Gemeinde, vor der Neusammlung der Jünger Jesu als solcher, die von der Auferstehung des gekreuzigten Meisters überführt und überzeugt waren, nicht mehr zwölf, sondern elf den spezifischen Kreis bildeten, auf den die Formel verweist, kommen wir auch auf die richtige Fährte. Die Formel schematisiert. Sie spielt gar nicht an auf eine konkrete Einzelerscheinung! Sie will nur das Zeugnis einesteils des Petrus, ja dieses vorab, sicherstellen, und es doch eben andernteils nicht allein. Mög-

lich, daß wirklich mit konstatiert werden soll, daß Petrus zeitlich zuerst den Auferstandenen sah, der „Erstling" der Zeugen sei. Aber darauf scheint nicht das Gewicht zu fallen. Das εἶτα oder ἔπειτα trägt es nicht, daß man das fehlende πρῶτον im Geiste suppliere. Aber selbst wenn man das meint: πρῶτον — εἶτα — ἔπειτα verlangt gar nicht sprachlich auf Zeitverhältnisse gedeutet zu werden! Worauf geht denn die Differenzierung und der „Abstand", der ja immerhin avisiert scheint? Es kann sich eventuell nur darum handeln, daß Petrus unter irgendeinem Gesichtspunkt wichtiger war als seine Mitapostel[1]). Und da denke ich denn daran, daß das Wort Matth. 16, 18 doch recht wohl historisch sein kann, daß Petrus also noch eine Betrauung von seiten des Herrn besaß, eine Autorisierung die einzigartig war, die die Mitjünger als solche anerkennen mußten und, wie man angesichts der „Formel" schließen darf, ausdrücklich anzuerkennen, den Gemeinden zum Bewußtsein zu bringen, auch Willens waren.

1) Natürlich würde sprachlich nichts im Wege stehen, an chronologische Aufzählung zu denken, gar wenn πρῶτον vor Κηφᾷ stünde; vgl. in demselben Kapitel V. 46, oder 1. Tim. 3, 10. Aber z. B. 1. Kor. 12, 28 ff. zeigt, daß es sich auch bloß um irgendwie gedachte Abstufung handeln kann: will Paulus daselbst hervorheben, daß die ἀπόστολοι wirklich zeitlich πρῶτον „gesetzt" seien, so doch nicht, daß im gleichen Sinne δεύτερον die προφῆται, oder τρίτον die διδάσκαλοι ihren Ruf empfangen hätten, dann gar daß das ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἔπειτα . . . ἔπειτα eine zeitliche Reihe bedeutete! Vgl. auch Hebr. 7, 2 u. ö. — Dunkel bleibt, was die zuletzt genannten ἀπόστολοι πάντες sind. Holls Deutung, ja selbst seine Bewertung bleibt möglich, Paulus müßte dann eben betonen wollen, etwas pleonastisch, daß das ganze bekannte „Regierungskollegium" in Jerusalem auch einer Erscheinung des Herrn gewürdigt sei und „Zeugnis" gebe. Aber eher denke ich an eine Szene wie Matth. 28, 19 (natürlich nicht als ob ich mir diese Erzählung wie ein Protokoll vorstellte). Es hat keine inneren Schwierigkeiten zu denken, daß es einen ersten Kreis von „Missionaren" gegeben hat, zu dem (vielleicht nicht mal alle „Zwölf", wohl aber) eine erlesene oder freiwillige Schar derer gehörte, die an der Sendung, Luk. 10, 1 ff., schon teilgehabt und die nun, „als solche" (zu letzter Vereinbarung, Bitte um „Bestätigung") versammelt, den Herrn erscheinen sahen. Wissen wir nichts Näheres von der Erscheinung vor den „Fünfhundert", warum müßten wir für die Erscheinung vor den „(ersten) Missionaren" Genaueres wissen, um die Notiz bei Paulus auf sie zu deuten? Ganz glaublich, daß eine solche Erscheinung die „letzte" war, von der man „wußte" — Paulus war um so mehr der Spätling, ja das ἔκτρωμα, V. 9. — Noch zweierlei 1. Mit welchem Rechte ist man eigentlich einig, daß der Jakobus, den Paulus erwähnt, gerade der Bruder des Herrn, nicht einer der beiden Jakobus (der Bruder des Johannes, oder der Sohn des Alphaeus) unter den Zwölf sein soll? Daß Jesus überhaupt einem Jakobus individuell erschienen ist, wissen wir nur durch 1. Kor. 15, 7. Wie Petrus gehört auch der Bruder des Johannes zu den „Vertrauten" Jesu. Und er war, als Paulus schrieb, schon Märtyrer, AG. 12, 2, also gewiß eine Autorität! 2. Ich habe im Texte das πᾶσι hinter τοῖς ἀποστόλοις mit Gänsefüßchen wiedergegeben. Das soll bedeuten, daß ich meine, der Ausdruck sei nicht zu pressen. Es handelt sich nicht darum, daß „alle Missionare" der Gegenwart, in der Paulus schreibt, den Herrn sahen (wer weiß auch nur, ob die „Zwölf" da alle noch lebten?), sondern daß die aus jener Zeit, wo Christus noch ὤφθη, ihn „alle" sahen. Wie selbstverständlich ergänzt Paulus: „soviel ich von diesen weiß". Sodann muß man sich wohl ohne Zweifel vorstellen, daß Paulus auf öfter Erzähltes anspielt: er erwähnt doch sicher nicht hier zuerst den Korinthern gegenüber die vielerlei Erscheinungen des Auferstandenen. Er wird ihnen berichtet haben, was immer er davon erfahren hatte. Im Augenblick trifft er vielleicht nur eine Auswahl, spielt an auf die beweiskräftigsten, die gar nicht zu beanstandenden und sachlich wichtigsten Zeugen. Im Geiste muß man überall ein „ihr wißt ja, ich habe euch davon berichtet" ergänzen: auch „den Missionaren", „allen" (den „ersten", ihr erinnert euch doch? ich habe ja auch davon genug erzählt) ist Christus erschienen.

Paulus ordnet die Erscheinungen nicht chronologisch. Der Gedankenzug, in dem er steht, macht das ganz unwahrscheinlich. Zunächst ist es naheliegend, aus dem Wechsel der Rede zu schließen, daß er hinter „τοῖς δώδεκα“ keiner Formel mehr folgt. Ich habe das oben schon ohne weiteres als einleuchtend behandelt. In der Tat kann er doch nicht aus einer Formel entnehmen, daß die meisten der „fünfhundert Brüder“ noch leben. Gerade dieser Zusatz aber zeigt positiv, daß Paulus nun einfach auf kontrollierbare Zeugen für das Recht seiner Predigt von der Erweckung Jesu reflektiert. Die Zeugenschaft des „Petrus“ und „der Zwölf“ ist schon quasi Dogma. Er könnte damit aufhören, sogleich sein eigenes Erlebnis als Bestätigung anschließen. Aber er will diesmal jede Garantie geltend machen. Fünfhundert Brüder, die man meist noch befragen kann, ja ist denn da noch ein Irrtum möglich? Aber ferner auch Jakobus, ja „alle“ Missionare treten als Zeugen mit ein. Auf die zeitliche Reihenfolge kam für Paulus dabei wirklich nichts an. Möglich, daß auch er wußte, daß Petrus der erste gewesen, der den Herrn sah. Aber für ihn wie für die „Formel“, war nicht das die Hauptsache [1]). Vielmehr

1) Ich habe mir die Frage vorgelegt, ob nicht Matth. 16, 18 im Ausdruck irgendwie dafür präjudizierlich heißen dürfe, daß Simon als πρῶτος derer, welchen Χριστὸς ὤφθη zum „Kepha“ wurde. Ist das Wort echt, so mag man es sachlich durchaus begreiflich nennen, daß Christus in erster Linie des Simon gedachte, wenn er denn in der Lage war, sich als nicht von Gott verworfenen, sondern bestätigten Messias, durch seine Auferstehung, zu erweisen vor den Seinen. Das war dann für diesen so beschämend, als vollends verpflichtend, sich nunmehr bei seinen Mitjüngern im Sinne der Forderung eben jenes Wortes (wie ich es deute) einzusetzen. So wurde er naturgemäß mindestens vorerst ihr Führer. Aber, wenn man erst damit rechnet, daß Jesus wirklich auferstanden war, so hat man ja keinen Anlaß zu bezweifeln, daß er sich auch den anderen Jüngern alsbald „zeigte“. Und dann trat Simon (Petrus) wieder mit ihnen „in die Reihe“! Ist er doch hernach jedenfalls eine Autorität unter ihnen, ihr „Wortführer“ in der Verkündigung und Wahrung ihres Glaubens von Jesu als Messias, so empfiehlt das den Gedanken, daß er in dem Lichte eines besonderen Jesuswortes stand, eines Wortes wie Matth. 16, 18! Aber der Historiker muß ja auch die Möglichkeit ins Auge fassen, daß die Schauungen des „Auferstandenen“ bloße Visionen waren. Und dann bedeutet etwaige Erstvision des Simon natürlich sehr viel: dann kann er freilich der eigentliche Vermittler des Auferstehungsglaubens seiner Mitjünger gewesen sein und war sachlich weil zeitlich die erste „Autorität“ jenes Glaubens. Enthält Matth. 16, 18 vielleicht in seiner Form ein Moment, das solcher Vorstellung von ihm winkt? Ich denke an die „Ohnmacht“ der πύλαι ᾅδου. War nicht der Glaube des Simon, trotz alles Schwankens, so fest schon im Gemüte verankert, daß er die Vision, auf irgendwelchen Anlaß hin (das leere Grab? irgendein Jesuswort, das ihm plötzlich „klar“ wurde?) „weckte“? Hatte sein Glaube nicht wirklich die πύλαι ᾅδου überwunden? Und mußte die Gemeinde sich nun nicht geradezu auf ihn, die πέτρα als Πέτρος „gegründet“ wissen? Begreiflich, daß sie sich dann die Bedeutung des Simon für sie stilisierte als eine Jesusverheißung über ihn! Aber für die Gemeinde waren die Visionen doch objektive ὄψεις. Es gab ja Zweifler an solcher Objektivität in ihr (Thomas), aber sie wußte diese als „widerlegt“, freilich wie mit bösem Gewissen, daß die ὄψεις überhaupt „nötig“ gewesen (Joh. 20, 29). Hätte ihr ausreichen sollen (nach ihrer Meinung können), daß Simon den Herrn „gesehen“?! Aber dabei galt ihr doch nicht, daß er als „Petrus“ die πύλαι ᾅδου überwunden habe! Der das getan, war der Herr selbst. Nur nachträglich war auch Simon wider sie gefeit! Aber da waren sie es wieder „alle“. Es tritt doch nirgends hervor, daß die

daß der vorangenannt werden dürfe, wenn man Zeugen der Auferweckung Jesu fordere, der bekannt sei — so interpretiere ich das nun — als eine von Jesus selbst, ja als die von ihm schon bei Lebzeiten und allein eigens designierte Autorität des „Lehrens“ über ihn. Sollte der ein falsches Zeugnis geben können? Aber hatte er nicht schlimmstenfalls genug Zeugen gerade für sein Zeugnis wieder neben sich? Paulus argumentiert mit der Autorität der Schriften und allerwichtigsten, durch ihre Personen oder ihre Menge „verbürgten“ Zeugen. Wer auf Gott und vertrauenswerte Menschen achten will, muß zugeben, daß Christus tatsächlich auferweckt ist [1]).

„Zwölf“ ihren Glauben vom Auferstandenen irgendwie von Petrus abhängig fühlten. War er ihnen der Erst begnadete, so war ihnen das nicht von religiösem Belang für sich selbst. — Bei Holl finde ich nicht (auch nicht indirekt) angedeutet, daß er die Vorstellung hege, die für Wellhausen und seine Spezialnachfolger doch das punctum saliens ist, daß Simon auf Grund seines Erlebnisses überhaupt der Urheber (Schöpfer, die *πέτρα*) der Idee vom „Messias Jesus“ gewesen. Er scheint nur zu denken, daß er es war, der dieser Idee den Glauben wieder erweckte (nachdem Jesus selbst ihn angestrebt und wohl auch erreicht, aber durch seinen Kreuzestod bei den Jüngern verloren hatte). Die andern Jünger erhielten alsbald Bestätigungen des Simonerlebnisses durch eigene Schauungen des Auferstandenen. So wurden sie religiös doch wieder bloß von Jesus selbst abhängig. Also, Simon war nicht „die“, sondern nur „eine“ *πέτρα*! Ich komme immer wieder darauf, daß Petrus nur in begrenzter Beziehung eine Autorität besaß, d. h., daß meine Deutung der *κλεῖδες*, die ihm anvertraut wurden („Der Spruch über Petrus usw.“, S. 120 ff.), wohl die richtige sein werde.

1) Es ist in der neueren Zeit fast von allen Auslegern bemerkt, daß 1. Kor. 15, 3 ff. an eine Formel erinnere. Eigens unter diesem Gesichtspunkt nachgespürt hat A. Seeberg der Stelle, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, S. 45 ff. Der Titel des Buchs besagt, was ihm vorschwebt. Es habe von allerfrühester Zeit an eine feste formelhafte norma praedicandi gegeben (die auch mit einem Glaubensbekenntnis zusammengehangen habe). S. 49 gibt S. seine Erklärung des *„τίνι λόγῳ“ εὐηγγελισάμην ὑμῖν*, der Dativ bedeute, daß Paulus einen *„λόγος“* als „Norm“ seiner Predigt hinstelle. Ich habe oben kurzweg gesagt, Paulus erinnere seine Leser an das, was er „wörtlich“ ihnen *ἐν πρώτοις* überliefert habe. Ich denke dabei doch nur an die Stichworte. Die ganze Darstellung hat eigentümlich rhetorischen Charakter. Bultmann, Der Stil der paulin. Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910, hat gezeigt, in wie weitem Maße Paulus die Mittel der zeitgenössischen Kunstrhetorik verwertet. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im august. Zeitalter mit Berücksichtigung der paulin. Schriften, 1913, bietet weitere Belege für feste Stilregeln, die Paulus innegehalten bzw. sich selbst gebildet habe; S. 85 ff. hebt er speziell hervor, wie „die Dreizahl und der Dreiklang in der Sprache des Apostels immer wiederkehrt, ganz besonders oft im 1. Korintherbriefe: 1, 24. 26; 6, 11; 11, 3; 12, 4 und 13, 13 (vgl. 2. Kor. 13, 13; Gal. 3, 28; 5, 22)“. Er hätte 1. Kor. 15, 1 mitverwerten mögen: *τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* 1. *ὃ καὶ παρελάβετε* 2. *ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε*, 3. *δι' οὗ καὶ σώζεσθε*. Sieht man das an, dann fragt man sich, ob nicht die Reproduktion der Formel doch auch paulinisch-persönliche Augenblicksmerkmale trage. Ich habe davon oben mit Bezug auf V. 6 und 7 schon Gebrauch gemacht. Fragt sich, ob nicht das *καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα* auch schon mit unter diesen Gesichtspunkt trete. Zwar die Bezeichnung der Jerusalemer als *οἱ δώδεκα* ist so „unpaulinisch“, daß Holsten da gar an Interpolation gedacht hat; Seeberg S. 52 hält das Stück um so gewisser für „genaues Referat“. Aber ihm ist (S. 57) das *„εἶτα“* vor *τοῖς δώδεκα* in dem Sinne verdächtig, daß es doch schwerlich (statt vielmehr einfachem *„καὶ“*)

2.

Auf Grund der vorstehenden Ausführungen behaupte ich nur zweierlei: 1. daß es nicht „feststehe", daß Petrus der erste war, dem der Auferstandene erschienen, und daß kein Grund vorhanden sei, seine Autorität in der Urgemeinde in dem Sinne motiviert zu denken, daß er religiös als ihr „Stifter" empfunden wurde; daß sie ihm ihren Glauben an die Auferstehung des Herrn als „erstem Augenzeugen" verdanke, ist unbeweisbar [1]. 2. Ist er doch sicher eine (die erste) Autorität für „Urgemeinde" gewesen, immerhin so, daß man ihn zusammenfaßte mit, eingeordnet empfand in die Zwölf, so passe das zu Matth. 16, 18: denn danach ist ihm freilich eine spezielle Betrauung, in diesem Sinne eine Auszeichnung vor den Mitjüngern zuteil geworden, jedoch in einem Augenblick, wo er sich nur als den „bewußtesten" unter diesen erwies, indem er ausdrücklich in ihrer aller Namen sprach (für Jesus verbürgend, daß mindestens in diesem Augenblick sie alle begriffen, daß er wirklich der Messias sei, das Schriftzeugnis dieser zu sein für sich habe, daß er also nicht vergeblich gewirkt).

Ich verweise nun ausdrücklich darauf, daß mein Resultat in dem Aufsatz „Der Spruch über Petrus usw." begrenzter ist, als die landläufige, auch die evangelische (geschweige die katholische) Auffassung des Gedankens Jesu. Ich meine gezeigt zu haben, daß bei Jesus von der *ἐκκλησία* nur im engeren

der hier schließenden „Formel" angehört haben werde: „Das Moment der Reihenfolge paßt in die Formel nicht, wenn diese bloß von den beiden Erscheinungen berichtete, die dem Petrus und den Zwölf zuteil wurden", es sei offenbar von Paulus „im Hinblick auf die weiteren Erscheinungen, die er anzuführen beabsichtigte" statt *καὶ* „eingefügt" (Seeberg denkt anscheinend auch nur an chronologische Ordnung!). Auch das bloße „*Χριστός*" (*ὅτι Χρ. ἀπέθανε*) etc. ist ihm verdächtig als nur „paulinisches" Element der Reproduktion. Ich stimme bei letzterem zu. Eine „Formel" der Zeit kann nicht wohl *Χριστός* wie einen Eigennamen dargeboten haben! Bei *εἶτα* meine ich, es passe in eine feierliche Formel recht wohl („dem Kephas, dazu den Zwölf"). „Kephas" ist zwar, statt Petros, auch fast spezifisch paulinisch (letztere Namensform erscheint nur im Galaterbrief 1, 18; 2, 7, 8, 11, 14: überall kritisch verdächtig!). So könnte man denken, Paulus habe am Ende „*Κηφᾷ, εἶτα*" eingeschaltet — etwa weil Kephas in Korinth eine ganze Partei für sich hatte, 1, 12 —, die Formel habe nur „*καὶ ὅτι ὤφθη τοῖς δώδεκα*" geboten. Ich will das zur Erwägung stellen, selbst wenn man daraufhin wieder meinen will, die Reihenfolge sei im Sinne des Paulus chronologisch (aber warum fügte er dann nicht auch „*πρῶτον*" mit ein?). Es bleibt auch dann bestehen, daß es sachlich dem Paulus auf die Zeitfolge nicht wohl kommen „kann".

1) Durch Kollege v. Dobschütz werde ich darauf aufmerksam gemacht, wie hoch doch die „erste Augenzeugenschaft" in der ältesten Christenheit bewertet worden sei: im Kreise des „Lieblingsschülers" werde diesem zwar nicht unmittelbar solche, doch aber „vor Petrus" die Vergewisserung vom leeren Grabe zugeschrieben (Joh. 20, 4: aber beide „glauben" daraufhin noch nicht! V. 8 und 9); im spezifisch judenchristlichen Kreise sei gar dem Jakobus rundum jene Zeugenschaft vindiziert (Hebr.evang.). Ich halte gar nicht für ausgeschlossen, daß Petrus zuerst von den Zwölf Jesus sah, meine nur, daß die Quellen nicht erkennen lassen, daß das seine „Autorität" begründete. Erst relativ spät wurde „gerechnet". Aber dann werden ja die Erzählungen von den Frauen als ersten Zeugen (Matth. 28, 9 und 10, Joh. 20, 14 ff.) zu Buche gebracht!

Sinn der besonderen Kultgemeinde der Seinen die nötig sein werde, wenn er hingegangen, die Rede ist. Die Tragweite dieser Erkenntnis, wenn sie zu Recht besteht, ist erheblich. Es zeigt sich, daß die Vorzugsstellung des Petrus nur eine charismatisch gedachte war, also eventuell neben andern solchen Stellungen in der Gemeinde galt. Und ferner, daß wir bei einer Untersuchung der besonderen Stellung, die „Jerusalem" gehabt habe oder in Anspruch nahm, den doppelten Kirchenbegriff als solchen zu beachten, also in concreto mindestens fragweis zu differenzieren haben.

a) Bei Petrus als Person hat man zu unterscheiden, was er als „Apostel" bedeutete, d. h. was qualitativ von seinem Ansehen zu halten sei, wenn er so prädiziert wird, und was unter den Aposteln als das „Besondere" an ihm galt. In letzterer Beziehung kann er durchaus vorgestellt werden als einer, der qualitativ Seinesgleichen, d. h. Genossen seines Charismas als solchen hatte, so nur daß er — um mich mal so auszudrücken — quantitativ sie überbot, „mehr" dieses Charismas besaß als die anderen (oder vielleicht gar nur unter den Zwölf); dabei haftete an ihm der Lobpreis durch Jesus, die Individualbetrauung gemäß seinem Charisma, die so keiner besaß wie er. Habe ich nun recht mit meiner hier ja nicht von neuem zu begründenden Auffassung von Matth. 16, 18, so lag das Besondere und das individuell Autoritative an ihm in seiner Befähigung zum Lehrer. Alle „Apostel", speziell alle Zwölf sind vorzustellen als „Lehrer", d. h. als berufsmäßige Verbreiter des Evangeliums von Jesus dem Messias. Aber wir haben vielen Grund zu glauben, daß sie nicht alle redebegabt waren, nicht alle glänzende Geister im Sinne der Befähigung zu selbständiger Schriftdeutung. Die Aufgabe aus den Schriften Jesus, seinen Tod, gar am Kreuze, aber überhaupt seine ganze Erscheinung in menschlicher Unansehnlichkeit, vor den Juden, in den Synagogen (wo die Jünger vielleicht noch erschienen, um sich als tadellose Israeliten zu zeigen, vor allem aber um zu „streiten", natürlich an der Hand der Schriften), kurz in jeder Beziehung das zu rechtfertigen, was man von Jesus wußte, was das Volk an ihm anstößig fand, auch das in das eigentliche „Licht" zu stellen, was an Jesus gefallen hatte, was Eindruck gemacht an seinem Auftreten (seine Wunder), also letztlich alles von der Prophetie aus so zu beleuchten, daß das Recht des Jesus-Messiasglaubens klar werde, pflegt man sich kaum ganz in der Schwierigkeit vorzustellen, die solche Aufgabe hatte. Gar für Leute, wie die Zwölf, keine „*γραμματεῖς*", nicht geschult in der Behandlung der Schriften! Ob sie auch nur alle lesen konnten? Dazu der Umstand, daß die heiligen Bücher in alter, hebräischer Sprache geschrieben waren, nicht in der Volkssprache der Zeit! Mir scheint, daß hier noch speziell ein Problem vorliegt. Wie hat man sich im damaligen Palästina, zumal auch in Jerusalem, das „Streiten über die Schriften", die Möglichkeit vor dem Volke mit ihnen zu operieren, anschaulich zu machen [1])? Aber welch eine

1) In dem Aufsatz „Der Spruch über Petrus usw.", S. 124 f. Anm. bin ich mit meinem Zweifel, ob Jesus selbst habe lesen können, wohl zu weit gegangen.

„christologische" Schriftkenntnis zeigt sich früh als Besitztum der Gemeinde! Es muß fast bald wahrhafte Schriftgelehrte „christlicher" Art gegeben haben. Ich lese bei Böhlig (s. S. 331 Anm. 1): „Jesaja allein wird zirka 40mal bei Paulus zitiert." Hatte die Gemeinde zu Jerusalem niemand von der Art des Paulus? Vielleicht. Obgleich man fast meinen möchte, er verrate dann einmal ein Gefühl von Ueberlegenheit gerade nach dieser Seite über die Jerusalemer. Andererseits kann es unmöglich viele gleichermaßen sichere, streitfähige Schriftdeuter unter den letzteren gegeben haben. Und da ist es doch sehr bemerkenswert, daß die Apostelgeschichte, die nach allgemeiner heutiger Annahme eine große eigentlich „Jerusalemische" Urkunde (eine Art von „Chronik") unter ihren Quellen hat[1]) nur immer den Petrus als ersten, gewissermaßen, selbstverständlichen Wortführer der Gemeinde, in ihr selbst und nach außen erscheinen läßt und ihn gerade dabei als „Schriftgelehrten" schildert. Petrus ist das, was wir den Theologen der Gemeinde nennen würden. Und er war zugleich der Redebegabte, ja ein Redegewaltiger nach der Apostelgeschichte. Sollte das alles nur „Vorstellung" des „Lukas" sein? Sollte da nicht der Simon zu erkennen sein, den sein Meister gepriesen hatte, daß ihm

---

Ich hätte aus Schürer, Gesch. d. jüd. Volks, II⁴, 1907, S. 494 ff. entnehmen können, daß es „Knabenschulen" im Zeitalter Jesu, auch in Galiläa, gegeben habe, freilich, wie er hinzufügt: „nicht als eine allgemeine und fest organisierte Institution." Die Hauptsache in diesen Schulen war, die Knaben „lesen" (nicht in gleichem Maß auch „schreiben") zu lehren. Gegenstand war die Thora; die Knaben sollten lernen, sie wirklich zu „lesen". Im Gottesdienst (a. a. O. 526 ff.) durften „Laien" (offenbar eine Art von Auszeichnung für sie) den Thoratext und den Prophetenabschnitt, der zum Tage gehörte, „vorlesen" (nicht „aus dem Kopfe hersagen", S. 532); es schloß sich eine „Uebersetzung" des hebräischen Wortlauts ins Aramäische, die Volkssprache an, die auch ein Laie geben durfte. — Es bleibt bei solchem Tatbestande ja zweifelhaft, mindestens ob alle Jünger Jesu (Fischer oder Handwerker, wie sie wohl meist waren; daneben „Matthäus, der Zöllner", Matth. 10, 3) lesen konnten. Und bei Jesu selbst bleibt mir merkwürdig, daß er nirgends als für sich die Schriften „lesend" erkennbar wird. Aber das mag Zufall sein. Die Evangelien haben anscheinend überwiegend bzw. mit spezifischem Interesse die „Szenen" festgehalten, an denen eine Weissagung als „erfüllt" dargetan werden konnte. — Wenn Jesus sich als Messias wußte (was ich als Historiker nicht zu bezweifeln vermag: ich meine, daß speziell Dan. 7 eine der Grundlagen ist, die Jesu Art sich zu betätigen, erst verständlich machen, s. „Der Quellort der Kirchenidee"), so hat er doch davon kaum direkt geredet, er hats nur „merken lassen". Ich möchte glauben, daß er selbst dabei wesentlich nur von bestimmten großen Einzelprophetien, die ein „Gesamtbild" boten (Daniel, Deuterojesaja, Psalm 110 u. a.) lebte. Ins „Vielfache", ins Aufspüren möglichst vieler „Andeutungen", hat erst die Gemeinde den Schriftbeweis entwickelt. In ihr kams bald auch zur Kleinlichkeit (was doch jüdischem Geschmack in der Schriftbehandlung entspricht und nicht unwirksam gewesen sein wird!).

1) S. zuletzt die scharfsinnige Schrift von Roland Schütz, Apostel und Jünger, 1921, S. 15—66. Nach dieser hat die AG. zwei „große" Quellen, die Sch., wie der Titel andeutet, auf zwei Gruppen von Anhängern des Auferstandenen, die galiläischen, hellenistischen und die jerusalemischen, judaistischen verteilt. Er kommt überhaupt auf zwei Grundgebilde, zwei Urgemeinden der ältesten Christenheit hinaus, schärfer noch als Bousset. Auch das muß an den Dokumenten durchprobiert werden.

die Augen für den wirklichen Messias der „Schriften“ aufgegangen seien und der mit Recht „Kepha“ heiße, also daß er im Blicke auf ihn sicher sein könne, die Jünger würden auch, wenn der Hades seine Pforten für den Messias aufsperre, einen haben, der sie, seine „Brüder“, zu stärken wisse [1]).

Was wir im einzelnen in der Apostelgeschichte über Petrus lesen, ergibt alles das Bild des „*διδάσκαλος*“ und eines der als solcher in dem Maße eine besondere Autorität hatte, daß er in der Gemeinde, vor einer Entscheidung, „zuerst“ das Wort beanspruchen durfte, 15, 7; nach langer *ζήτησις* erhebt sich Petrus, um die Klärung der Ansichten herbeizuführen, Jakobus folgt erst, sekundiert ihm nur, freilich in der charakteristischen Art, daß er als der „Praktiker“ erkennbar wird. Petrus ist nicht der Vorsitzende der Gemeinde, nicht (mit späterem Titel zu reden) ihr *ἐπίσκοπος*. In dem kurzen Bericht über die allererste Zeit erscheint er ja (1, 15) wie der selbstverständliche Ordner der Verhältnisse: er regt eine Ersatzwahl für Judas an, um die Zwölfzahl der „Zeugen der Auferstehung“ (Vers 22) sicherzustellen (man denke bei den sonst nie genannten beiden Männern, die unter das „Loos“, d. h. die Entscheidung des *κύριος καρδιογνώστης πάντων* [der anwesenden 120], ohne Zweifel Jesu selbst gestellt werden, an Lukas 24, 33 fin.). Nachdem die Gemeinde konstituiert war (nach „Pfingsten“!) scheint wie von selbst Jakobus, der Bruder des Herrn an die „Spitze“ im äußeren Sinne getreten zu sein. Petrus war eben charismatisch nur „Lehrer“. Als solcher weiß er, wenns gilt, das innerlich bewegende Wort zu finden, er besitzt (wie sein Meister) „Gewalt“ der Rede. Im übrigen ist er (auch) *προφήτης* (Corneliusgeschichte) und als ein solcher richterlicher Seelenkündiger (Ananias und Saphira). Daß er das *χάρισμα ἰαμάτων* hatte, erhob ihn an sich nicht über viele. Die einsame Größe der Wunder, die man von ihm erzählte (er allein, außer dem Herrn selbst, konnte Tote erwecken 9, 40: Tabea), ja schon sein „Schatten“ heilte, 5, 15, das wird nicht einmal vom Herrn je berichtet!) zeigt ein Erinnerungsbild, das ihn unter den Zwölf über alle erhob. Um so bemerkenswerter, daß er 11, 2 doch in Jerusalem zur Verantwortung gezogen wird, ob der Taufe des Cornelius! „Herrscher“ war er nicht. Nur

1) Ich denke nicht etwa an „Authentie“ der Reden in der AG. Nur daß die Gesamtfigur des Petrus echte Erinnerung bedeute. Und daß sich wohl früh eine feste, fixierte Tradition über die klassischen loci probantes in den Schriften gebildet hat: daraus wird „Lukas“ bei seinen Kompositionen geschöpft haben. — Für die Entwicklung des „Schriftbeweises“ vgl. A. Freih. v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle Schriftbeweis ‚de Christo‘ und ‚de Evangelio‘ in der alten Kirche, 1913. Es ist wie mit Händen zu greifen, daß es von irgendwelcher frühen Zeit ab Kompendien aus dem A. T., der „Heiligen Schrift“, gegeben haben muß, die eine Uebersicht darüber gewährten, was alles (bzw. „daß“ und „wie“ alles, was Jesus und die Seinen angehe) darin geweissagt sei. Ich möchte glauben, daß die verlorene Schrift des Melito von Sardes „*ἡ κλείς*“ solch ein Kompendium gewesen. (Ob sie nicht aus Irenäus und Tertullian noch irgendwie zu rekonstruieren sein möchte?) Die lebendige Tradition reichte in der Vermittlung (und Vervollständigung) durch Petrus auf den Herrn selbst zurück.

sein Wort zündet immer! War er vor andern ein Schriftkundiger, ein *γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (Matth. 13, 52), so war er natürlich mitberufen zur Entwicklung und praktisch-autoritativen Anwendung der sittlichen Gedanken der Schriften. Denkbar auch, daß gerade er geholfen hat, den „Katechismus der Urchristenheit" zu schaffen — wenn man nicht sagen muß, daß dafür, wie für alles „Formale", Jakobus (der späteren Erinnerung der erste „Bischof" von Jerusalem) eher in Betracht komme[1])! Aber wenn Petrus die „Formel" nicht geschaffen, so kann er füglich geistig derjenige sein, dem die Gemeinde — auch Paulus — das *κατὰ τὰς γραφάς* 1. Kor. 15, 3, 4 verdankte (er mag zuerst Rätselworte Jesu, die hieher gehören, verstanden haben!). Neben Petrus erscheinen als charismatisch ähnlich begabt Stephanus und Philippus („*ὁ εὐαγγελιστής*", 21, 8[2]). Er überragt sie doch deutlich an Ansehen, und nicht bloß als „einer der Zwölf". Man beachte, daß die Gemeinde gerade

1) Die Frage nach dem Urkatechismus ist im einzelnen noch gänzlich unreif. Alfr. Seebergs eindringliche Untersuchungen (s. Anm. 1 S. 331, dazu „Die Didache des Judentums und die Urchristenheit", 1908) haben das Verdienst, sie wenigstens in konkreter Art in Gang gebracht zu haben; von einem „Resultat" ist noch nicht zu reden. — Um das nicht ungesagt zu lassen: natürlich suchte die Gemeinde nicht nur Verständnis für, Weissagungen auf Jesus, seine Erscheinung, sein Geschick usw. als Messias in den Schriften, sondern ebenso auf sich selbst (kraft der Danielweissagung war sie in gewissem Sinne identisch mit dem Messias; s. „Der Quellort der Kirchenidee"). Damit wurden ihre Lebensprobleme Schriftprobleme und gewann bald die „Thora" auch für sie neue Bedeutung!

2) Es ist bemerkenswert wie wenige Namen hervortreten. Im Grunde ists ja selbstverständlich, daß die Gemeinde, klein wie sie war — was bedeuten einige Tausend! —, nicht viele „begabte" *διδάσκαλοι* besaß: Petrus, Stephanus, Philippus, Barnabas (auch Jakobus?). — Von den *διδάσκαλοι* zu unterscheiden und ihnen doch wohl am nächsten verwandt, sind die *εὐαγγελισταί*. Auch das gewiß nicht immer ein „Titel", sondern nur anderes Wort für *ἀπόστολος* oder *διδάσκαλος*. Aber im spezifischen Sinn werden so die „Erzähler" der Geschichte von Jesus genannt worden sein. Der Orient schätzt ganz eigentümlich das Erzählen als Kunst und Gabe. Ob Petrus auch „Evangelist" war, vor andern von Jesus anschaulich, anfassend zu erzählen wußte? (Verhältnis zum Markusevangelium. Dazu A. Link, Die Dolmetscher [Markus, Glaukias] des Petrus, Stud. Krit. 69, Bd., 1896, S. 405 ff.). Auch da nicht viele „Namen"! Aber es werden viele einem „begabten" Erzähler nacherzählt und dabei dann natürlich auch variiert haben. Bis zuletzt — fast möchte man denken, im letzten glücklichen Augenblick — die literarischen Sammler erstanden. (In der Zeit des „Lukas" gehörten Erzählungen von Jesus zur „*κατήχησις*" Luk. 1, 4.) Die „apokryphen" Evangelien und Apostellegenden mogen uns zeigen, wie geschätzt das „Erzählen" war, und welche Gefahr des Verwilderns, des Wucherns freier Phantasie (etwa im Anschluß an eine gute „Notiz") bestanden hat. — Auch Paulus mag Erzähler („Evangelist") gewesen sein. Oder wer hatte den Galater „Christus vor Augen gemalt"? (Gal. 3, 1; 2. Kor. 5, 16 ist nicht einzuwenden). Aber er konnte dabei ja nur „nacherzählen". Die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* werden viel zu erzählen gewußt haben, wie „gesetzestreu" Jesus gewesen. — Eine Frage für sich ist, wie weit die Weissagung Antrieb zu frommer Dichtung für diesen und jenen „Erzähler" geworden. S. Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evang. Geschichte; Stud. u. Krit. 83. Bd., 1910, S. 83 ff. und 85. Bd., 1912, S. 167 ff. (hier sehr beachtenswerte Studien über das Detail der „Leidensgeschichte"!).

ihn nach Antiochia schickte, als sich zeigte, daß der Kompromiß mit Paulus die Streitfrage doch nicht erledigen konnte, Gal. 2, 11 ff.; er ist eben der, dem man im Grunde das sicherste religiöse Urteil (das sicherste Schriftverständnis) zutraute, der größte unter den Zwölf und der autoritativste! Daß Paulus ihn so empfunden und demgemäß nie ohne Ehrerbietung behandelt hat, ist unverkennbar. Paulus weiß, daß in gewissem Sinne in Jerusalem Jakobus wichtiger ist, als Petrus: Gal. 2, 9 nennt er jenen vorab, als den der ihm die Bruderhand gereicht habe, offenbar hatte er von ihm mehr Widerstand befürchtet, und „gefährlicheren" (scl. für einen praktischen Erfolg), als von Petrus. Den letzteren hatte er bei seinem ersten Besuch in Jerusalem (Gal. 1, 18) ganz eigentlich im Auge gehabt. Denn mit ihm sich ideell einig zu wissen, war ihm selbst Bedürfnis, bedeutete ihm Stärkung. Es ist brüderlicher Liebesdienst, gerade Ausdruck dafür, daß ihm an Petrus und der inneren Gemeinschaft mit ihm liege, wenn er ihm ob seiner „*ὑπόκρισις*" (Handeln wider besseres Gewissen) in Antiochia „*κατὰ πρόσωπον*" widerstand. Es ist gar kein Zweifel, daß Paulus sich religiös an „Jerusalem", zeitlebens durch Pietät gebunden gefühlt hat. In irgendeinem Maße muß er gewußt haben, daß er der dortigen Verkündigung von Christus verdanke, was er selbst so nicht, mindestens im Ursprung, nicht „direkt" erkannt habe, etwas was sich ihm immer wieder „bestätigte", Raum ließ für seine „Eigenerkenntnis", diese aber erst möglich machte. Aus 1. Kor. 15, 3 ff. wird man entnehmen dürfen, daß er den Gedanken Christus sei „*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*" gestorben, und zwar so, daß ihm einleuchtete, es entspreche den „*γραφαί*", daß „der Messias" zur Vergebung der Sünden sterben „mußte" (um dann freilich auch „auferweckt" zu werden, „*τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*", auch das *κατὰ τὰς γραφάς*), bei den Jerusalemern (und das heißt dann sicher — mindestens indirekt — bei Petrus, durch dessen „Reden") zuerst kennen lernte. Es ist schwerlich leere Spekulation, wenn man denkt, Paulus sei schon mit unsicherem Gewissen zur „Verfolgung" nach Damaskus aufgebrochen und die Erscheinung des Auferstandenen vor ihm habe ihn einerseits dadurch erschüttert, überwältigt, daß sie ihm, dem „Verfolger" zuteil wurde, andererseits davon überzeugt, daß wenn selbst er „Gnade" bei dem Messias gefunden, „alle" Sünder, also auch die *ἔθνη* „bedingungslos" wie er selbst, in ihr mitbeschlossen seien [1]). Diese letztere Erkenntnis hat er dem Petrus, dem die persönliche Vorbedingung dazu nicht eignete, soweit wir das Verhältnis zwischen ihm und diesem in unseren Quellen verfolgen können, nicht oder doch nicht ein für allemal durchschlagend vermitteln können [2]). Eine Grenze der Bewertung des „Felsenmanns" finde ich

1) Ich habe diese Art der Bewertung des Damaskusereignisses für Paulus zuerst getroffen bei E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im N. T., 1896, S. 67—78; die Erörterungen hier sind überaus fein!

2) Ein eigentümlich hoch gearteter Mensch muß der Felsenmann gewesen sein. Man darf, wenn das Bild von ihm in der Apostelgeschichte nicht reine Phantasie ist, annehmen, daß er eine ungewöhnliche Begabung hatte. Aber er muß

bei Paulus angedeutet, wenn ich ansehe, daß er kaum je (vielleicht nie, mindestens nicht mit Bewußtheit) die griechische Form dieser Bezeichnung des Simon anwendet. Holl macht darauf aufmerksam, daß es doch gewiß eine Bedeutung habe, 1. daß der Beiname des Simon sehr bald zum Namen des Mannes geworden, 2. daß die Uebersetzung des Kepha in „Πέτρος“ sich überall eingebürgert habe. Man (wer? die Jerusalemer) hätte damit allenthalben zum Bewußtsein bringen wollen, daß Simon für den „Bestand“ der ἐκκλησία eine Bedeutung habe. In der Tat — welcher andere Name wäre übersetzt worden? Johannes hatte doch auch einen sehr eindrucksvollen Namen, aber man hat es bei der hebräischen Form bewenden lassen. Auch sonst gabs genug übersetzbare Namen. Nur für Simon hat man es angezeigt gefunden, Sorge dafür zu tragen, daß sein Beiname als Name in Brauch komme und seinem Sinne nach auch außerhalb Palästinas verstanden werde. Jeder sollte wissen daß er „der Fels“ sei. Ist das nicht indirekt ein sehr starker Halt dafür, daß Matth. 16, 18 echt ist? Den Söhnen des Zebedäus gab Jesus auch einen Beinamen, und Markus 3, 17 wird der auch übersetzt (ib. 16 wird für Simon gar nicht erst die Form Kepha notiert, sondern sogleich gesagt, Jesus habe ihn „Πέτρος“ genannt); aber damit ists bei ihnen auch erledigt. Auffallend mag man es nennen, daß Paulus fast (wenn nicht überhaupt) nur Κηφᾶς bietet; er sagt nicht (nie) Simon, aber er

---

vor allem auch ein echt frommer, von dem Geiste des Meisters erfaßter, dauernd bestimmter Mensch gewesen sein. Sonst hätte Jesus ihn nicht so hochgehalten, ihm nicht immer wieder getraut. Seine Schranke lag in dem sanguinisch-impulsiven Temperament, das ihm eignete. Eine Regentennatur war er nicht. Habe ich in meinem Aufsatz a. a. O. Matth. 16, 18 richtig gedeutet, so hat ihn Jesus auch gar nicht mit der Aufgabe eines solchen betrauen mögen. Jedem „Eindruck“ offen, voll der Fähigkeit des Einfühlens, Anempfindens, unbeständig, aber (oder weil) immer innerlich beteiligt, nie verlegen ums Wort, voll Liebe zu Jesus, zugleich voll Ehrfurcht vor der Hoheit an ihm, war er, wenn einer, der rechte διδάσκαλος unter den Zwölf, der rechte „Interpret“ Jesu nach den „Schriften“, für die Erbauung und für die Propaganda sein verständnisvolles „Organon“ (wie Luther seinen Philippus nannte). Paulus war ihm freilich letztlich als Mensch und im „Beruf“ überlegen — durch Konsequenz. Mit AG. 15 verschwindet Petrus für uns in der Geschichte. Nur versprengte Notizen haben wir darüber hinaus noch. Er kann an manchem Orte missioniert haben (nach AG. 9, 43 lebte er ἡμέρας ἱκανάς in Joppe, eine wertvolle Notiz!). Hat er Jerusalem schließlich ganz verlassen, um Paulus entgegenzuwirken? Ganz gewiß nicht. Sehr möglich, daß beide sich in Rom begegnet sind; daß sie beide dort bald nacheinander den Märtyrertod gefunden, ist nicht zu bezweifeln (s. Lietzmann [S. 324 Anm.], S. 165 ff). Seelisch einig waren sie immer in der unbedingten Treue gegen Jesu Person. Und in der Sache trafen sie sich, soweit das „ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν“ von 1. Kor. 15, 3 reicht, und das reicht, wo es nicht Floskel ist, weit! Es hielt auch den Petrus für die πλήρωσις τοῦ νόμου, die Jesus im Sinne gehabt, man braucht das nicht zu bezweifeln, dauernd offen. Ja er mag da, als er nicht mehr in Jerusalem war, anschmiegsam an seine Umgebung, wie er war, noch gewachsen und im Alter vollends „frei“ geworden sein. Ich gestehe, daß ich im Grunde keine sachlichen Bedenken sehe, dem „Fels“ den „Ersten Petrusbrief“, diesen evangelischen λόγος παρακλήσεως, zuzutrauen. Ohne „Originalität“ ist er nicht. Man vergleiche ihn etwa mit dem Philipper- oder dem ersten Johannesbrief. Doch das beruhe auf sich.

läßt es bei der den Nichtgriechen doch unverständlichen Namensform. Ich sehe darin, wie gesagt, eine Grenze der Bewertung des Mannes. Aber er muß das *Κηφᾶς* von Anfang an nur als „Namen" desselben gelernt haben, natürlich in Jerusalem und in der Gemeinde: so wichtig war dieser diese Bezeichnung durch den Herrn. Dann kann diese nicht ohne einen ganz spezifischen Hintergrund sein: Matth. 16, 18!

b) Ist die Vorzugsstellung des Petrus in Jerusalem in der Sache als eine charismatisch gedachte anzusehen, war sie zwar in Jesu besonderem Vertrauen und einem an ihn gerichteten, nicht vergessenen, aber nicht „prinzipiell" religiös, daß ich so sage: nicht dogmatisch gemeinten Worte an und über ihn begründet (dafür verweise ich auf meinen Aufsatz „Der Spruch über Petrus usw."), so begreifen wir, daß dieser dauernd, bzw. immer wieder der Kritik in Jerusalem begegnete, von dort aus gemahnt, ja gemaßregelt wurde (und doch ein *στῦλος* blieb, ja allem Anschein nach auch für Paulus der persönlich ihm wichtigste!). Aber es fragt sich nun, wie die Gemeinde zu Jerusalem sich selbst als solche beurteilte, was sie glaubte an Ansehen und an Rechten beanspruchen zu dürfen.

In dieser Beziehung hängt, wie man denken kann, alles an der Vorstellung vom Apostolat. Es ist darüber so viel schon verhandelt worden, daß man überrascht ist, bei R. Schütz (in der Schrift, die S. 334 Anm. 1 vermerkt ist, S. 7 ff.) noch wirklich neue Gesichtspunkte zu treffen. Schütz zieht das lexikalische Moment mit Recht als grundlegend heran [1]) und gewinnt damit die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs von *ἀποστολή* und „*διακονία*". Die „Sendung" ist immer ein „Dienst", wenn spezifisch einem *κύριος* gegenüber „persönlich" empfunden, eine *δουλεία*; Paulus weiß sich als *δοῦλος* *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. 1, 1 usw. Die Diakonie in der speziellen Beziehung auf den „sozialen" Bruderdienst gemäß dem Willen Gottes („*ἅπαντα κοινά*", Ag. 2, 44; 4, 32) wird aus äußeren Gründen von den

1) E. Haupt (S. 106 ff.) will diesen Gesichtspunkt gerade ausschalten. Der terminus technicus *οἱ ἀπόστολοι* sei „sicher" in der Urgemeinde (Jerusalem) „schon vor dem Auftreten des Paulus üblich" gewesen, also aramäisch gedacht und als griechischer nur „Uebersetzung". Das ist mir gar nicht sicher. In Jerusalem scheint mir *οἱ δώδεκα* der allein sicher nachweisbare alte Ausdruck („Formel" 1. Kor. 15, 3!). Die AG ist zu sehr „redigiert" von ihrem späten Verfasser, als daß ihr Sprachgebrauch von *οἱ ἀπόστολοι* für den Historiker grundlegend sein könnte. Es ist mir viel eher glaublich, daß die „zweite Urgemeinde", Antiochia, den Titel in Kurs gebracht hat, darin ihre Vorstellung über die Zwölf kundgibt. An Schütz' Unterscheidung „Apostel" und „Jünger" ist richtig, daß in Antiochia (der Name gilt nur a potiori) ein anderer Typus der Urchristenheit, eine andere „Organisation", sich bildete, als in Jerusalem, und daß dort die Grundelemente der Gemeinde sich aus den frei an Jesus angeschlossenen Elementen in Galiläa (und wohl weiter hinaus: im einzelnen sieht man ja nicht klar) herausgeschält hatten. Die Zwölf werden dort nur *κατ' ἐξοχήν* mit einem Titel ursprünglich aller Gemeindeführer („Autoritäten") als *ἀπόστολοι* bezeichnet sein. Daß es lange einen weiteren und einen engeren Apostel- (wie auch Jünger-!) Begriff gegeben hat, ist so klar, daß ich darüber nicht erst handele.

„Zwölf“ auf „sieben“ andere übertragen, ib. 6. Vermutlich gilt bei den sieben von vorneherein der wirkliche Begriff eines „Amts“ (ob mit oder ohne den Namen „Diakonen“ ist AG. 6 nicht gesagt; der Name findet sich Phil. 1, 1 u. ö.). Haupt, a. a. O. 116 ff. bemüht sich vom „Apostolat“ den Begriff des Amts abzuwehren. Daß Jesus den Zwölf, wenn er sie schon mit dem Namen bezeichnet hat (was nicht glaublich ist, trotz Lukas 6, 13), ein „Amt“ gab, statt vielmehr einen „Beruf“ (wie Haupt hervorhebt), hat man in der Tat abzulehnen. Aber ob die Zwölf ihre Stellung nicht doch so gedeutet haben, ist eine andere Frage. Denn wenn AG. 1, 15 Matthias auch durch das Los bestimmt wird, so ist doch die Betonung der Notwendigkeit der Zwölfzahl der „*ἀπόστολοι*“ kaum anders zu verstehen, als daß diese sich eine Betrauung zuschrieben, die man eben ein „Amt“, eine „umschriebene“ nicht bloßem Eigenermessen anheimgestellte Funktion zu nennen hat. Nach AG. 6, 2 wußten die „Zwölf“ sich „verpflichtet“, den „*λόγος τοῦ θεοῦ*“ wahrzunehmen. Es ist fast merkwürdig, daß sie trotzdem nirgends „*θεολόγοι*“ heißen. Aber sie heißen auch nie in ihrer Gesamtheit *διδάσκαλοι*. Also muß das Charakteristische ihrer „Tätigkeit“ oder „Stellung“ noch etwas Besonderes sein. Und da leuchtet es ein, daß AG. 1, 21 doch wohl der Urbegriff des Berufs der Zwölf uns entgegentritt, nämlich: „Zeugen (*μάρτυρες*) der Auferstehung Jesu.“ Nur daß man diesen Gedanken nach den Worten des Petrus hier (die man ja darum noch nicht wie ein „archivalisch“ festgelegtes „Protokoll“ zu betrachten braucht: sie bezeichnen bei Lukas die Vorstellungen der Gemeinde, wie man sie „nie anders gekannt“) natürlich nicht exklusiv zu verstehen hat. Es handelt sich darum, daß die „Zwölf“ auch mit Jesus gelebt haben. Wieder hat man nicht zu urgieren, daß „Petrus“ 1, 21 den „*πᾶς χρόνος*“ des öffentlichen Wirkens des *κύριοσ Ἰησοῦς* umschreibt als den seines „Aus- und Eingehens bei uns von seiner Taufe an“. Denn daß „alle“ Zwölf von vorneherein bei Jesus waren, ist ja mindestens durch nichts bezeugt. Und will man aus der „Aufstellung“ des Josef Barsabas und Matthias, die die Elf ja selbst vornehmen, so daß sie dem Los nur zwischen diesen beiden die Wahl lassen, folgern, daß diese wirklich „von vorneherein“ Jesus gekannt und im weiteren Sinn sich als seine *μαθηταί* betätigt hätten (gar sie „allein“, außer den „elf“) [1])? Fassen wir den Ge-

1) Es wird allenthalben ursprünglich den Titel „*ἀπόστολοι*“ begründet haben, daß die Betreffenden von ihrer (größeren oder geringeren, jedoch nicht zu bezweifelnden) persönlichen Kenntnis Jesu, ihren „Erlebnissen“ an und mit ihm, den Anlaß nahmen für ihn zu wirken. In specie die von Jesu (hypothetisch in der letzten „Erscheinung“, vgl. S. 329 Anm.), bestätigten Berufsmissionare (die auch mit den Zwölf eine spezielle persönliche Fühlung gehabt [in Jerusalem, in den „vierzig Tagen“: es sind gewiß nicht wenige galiläische Bekannte und *μαθηταί* Jesu während seiner Todesostern in Jerusalem gewesen, auch vorerst dort geblieben, Lukas 24, 33 fin. AG. 1, 15.]), werden so „geheißen“ haben. — Irgend etwas müssen Barsabas und Matthias vorab gehabt haben, was sie den Elf, im Unterschied auch etwa von den leiblichen Brüdern Jesu (Jakobus!) spezifisch annäherte. Aber was?

danken der Zwölf als den von „Augenzeugen" für Jesu Art und Wirken in „Vollständigkeit", so bleibt immer noch weiter zu betonen, daß sie sich hinaus über die Befähigung zu spezifischem Zeugentum für „Alles" an ihm noch einer spezifischen Bestimmung zur Betätigung desselben müssen bewußt gewesen sein. Das liegt doch auch offenbar in der Bestellung des „Zwölften", nach dem Versagen des Judas [1]) durch das Los; denn damit soll Jesus selbst anerkannt werden als derjenige, der den Vorzug der „Zwölf" in Pflicht und Recht begründet habe und dem man also Gelegenheit bieten müsse, seinen Willen, seine „Bestimmung" trotz Judas durchzusetzen. Der ganze Akt involviert 1. den bezeichneten Inhalt des apostolischen Berufs — nur wenn der „feststand", konnten die Elf das „Los" begrenzen, 2. die Notwendigkeit der Zwölfzahl, nicht weniger, aber auch nicht mehr, 3. die Gewißheit der „Zwölf" als solche in einem spezifischen Sinn autorisiert, „erwählt" zu sein. Das Auffallendste ist die „Notwendigkeit der Zwölfzahl". Man kann nicht zweifeln, daß sie symbolische Bedeutung hat, daß der durch sie umschriebene Kreis von *μαθηταί* das Volk Israel repräsentieren soll. Ich kann unmöglich das ganze Für und Wider des Gedankens, daß Jesus selbst schon „Zwölf", nicht mehr nicht weniger, als sein besonderes ständiges Geleit an sich gefesselt habe, an den Quellen durchdiskutieren. Daß er sogleich bei seinem Auftreten sich „zwölf Jünger" zugesellt habe, ist so gut wie ausgeschlossen, daß er von bestimmter Zeit an solche mit bewußtem Willen um sich hatte, ist mir so gut wie sicher. Es kommt auch hier, wie im Grunde auf Schritt und Tritt darauf an, ob man glaubt, daß Jesus sich als Messias gewußt habe oder nicht. Ich habe in dem Aufsatz „Der Quellort der Kirchenidee" [2]), wie ich meine, gezeigt, daß Jesus sich wirklich — von Anfang an — als den Danielschen „Menschensohn" gedacht und danach seine Aufgabe als die, das „Volk der Heiligen des Höchsten" zu schaffen, verstanden habe. Natürlich „aus Israel"! Und dazu gehörte u. a. die Konstituierung der „Zwölfjünger-

1) Weidel in dem Anm. 13 fin. genannten Aufsatze (in dem zweiten Stücke, 1912, S. 169—186) tritt den Nachweis an, daß der „Verräter" Judas der dogmatisch dichtenden Gemeindephantasie entstamme. Daß die Ausgestaltung der Geschichte von ihm aus der „Weissagung" hergeleitet ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber daß die christliche Haggada die ganze Figur überhaupt geschaffen habe, ist mir unglaublich. Die „Nachwahl" AG. 1, 15 ff. ist doch zu präzis gehalten, um einfach als „Erfindung" gelten zu können. Sie hat in ihrem Gesamttenor nichts „Phantasiehaftes", insonderheit die zwei Namen der Jesu (dem Geiste) zur Wahl gestellten decken doch wohl die Geschichtlichkeit des ganzen Aktes. — Nicht ohne Interesse ist mir bei Weidel, S. 182 f. die Ausführung über die Kontrastierung des „Simonssohns Judas" und es „Simon Petrus" im Johannesevangelium (6, 67—71; 13, 21—30; indirekt öfter). Es ist wahrscheinlich, daß die Betonung von charakterisierenden „Jesusworten" über jenen und diesen in dem Evangelium, jenen verurteilenden, diesen preisenden („bestätigenden"), darauf deutet, daß Johannes (21, 15 ff.) schon Matth. 16, 18 vor sich gehabt!

2) In diesem Aufsatze ergänze ich und verstärke mit neuen Gesichtspunkten, was ich zuvor schon dargelegt in dem Aufsatze „D. Messiastum Jesu" (im „Harnackheft" der ZNTW. XII, zu H.s 60. Geburtstag, 1911, S. 270 ff.).

schaft", des symbolisch-realen Keims des „Volks der Heiligen", dem das „Reich" zufallen solle — in Bälde! Die „Zwölf" haben, nachdem sie die Auferstehung Jesu erlebt hatten, begriffen, was jetzt ihr Beruf sei, nämlich vor Israel das „rechte Israel", das Volk dem die Erfüllung seiner Hoffnungen, der „Weissagungen" sicher sei, das sich ihrer täglich versehen dürfe, darzustellen, Gottes und des Messias „ἀπόστολοι" an das Gesamtvolk zu sein [1]). Und nun nehme man den Apostolat im vollsten Sinne als Diakonat. Die „Gemeinde", deren Kern und geistiger Halt die Zwölf mit ihrer „verbürgten" Kenntnis Jesu des Messias waren, sollte es dem Gesamtvolk in jeder Weise vorleben, in Predigt und Ausgestaltung ihrer selbst es zeigen, was die Art des Volks der Heiligen sei — Israel so im Sturme, jetzt in der letzten Stunde, noch als ganzes gewinnen, retten, oder aber für das Gericht reif machen. Daß die Zwölf bald begriffen, daß die Sorge für den λόγος τοῦ θεοῦ (nicht nur „öffentliche" Predigt, in den Synagogen, vielmehr in jeder Form möglichen Werbens: Besuche in den Häusern, AG. 5, 42!) sich nicht vertrage mit dem διακονεῖν τραπέζαις (Sorge für das Aeußere des Lebens der „Brüder", die das Liebesgebot des Meisters dahin verstanden, daß sie alle „Güter gemein hätten" — wie die Zwölf mit Jesu!), das versteht man [2]). Der „Beruf" der Zwölf verengte sich, in

1) Der Name tut zunächst nichts zur Sache! Der Gedanke von den Zwölf ist auch sachlich kein exklusiver, nur ein eminenter: „alle" μαθηταί dürften (sollten moralisch) sich „darstellen" wie die Zwölf: das bezifferte „Kollegium" war nur eben nicht bloßes Symbol, bloße „Figur", sondern hatte den „Beruf" der Vornehmen, gewissermaßen des Adels im „heiligen Volke". Den Titel „die Zwölf" konnte nur es in Anspruch nehmen, den Titel ἀπόστολοι die ganze Zahl derer, die sich als „Erstberufene" empfanden: auf die Zwölf mag er gar nicht sofort angewendet sein. Und besonderte sich dann naturgemäß doch je länger je mehr, zuletzt exklusiv auf sie!

2) Wir haben ja nur noch versprengte „direkte" Notizen. Die AG. als Buch trägt alle Merkmale einer Schilderung aus späterer Vorstellung, zweifellos auf Grund von Quellen literarischer Art (R. Schütz' sehr beachtenswertes Buch bringt neue, wertvolle Unterscheidungsmerkmale derselben), aber auf der Unterlage einer Gesamtanschauung die der Verfasser vielleicht ganz persönlich sich erst gebildet, oder die er als gerade in seiner Zeit (die freilich nicht genau zu fixieren ist: kaum viel früher als gegen Ende des Jahrhunderts) „herrschende" getroffen hat. Man erkennt, daß die Schilderung der „apostolischen" Zeit entworfen ist in einer relativ ruhigen, im Grunde auf den Gedanken des willigen Wartens, notwendiger Entwicklungen, eingestellten Stimmung. Die wirklichen Anfänge werden viel erregter gewesen sein, als „Lukas" sich vorstellt. Von der Glut der Erwartung der Enderscheinung der Wiederkunft Jesu als des Messias „in seiner Herrlichkeit", merkt man in der AG. nicht viel. Aber ich möchte glauben, daß wir Gegenwärtigen, unsere modernen Historiker (nenne ich instar omnium Wellhausen) zu gering denken von der Nüchternheit, dem sittlichen Ernste des Bewußtseins, daß „Zeit und Stunde" dem Vater vorbehalten sei, worin die Zwölf (vorab deutlich ein Petrus) ihre διακονία betätigt haben. Es ist durchaus glaublich, daß in aller zitternden, jubelnden Hoffnung doch nie die Ueberlegung wie man sich einrichten „müsse", gefehlt hat. So dürfen wir als Historiker im Kombinieren Gebrauch machen von dem Gedanken, daß die Zwölf gehandelt haben (wie Jesus!) „als ob" der Bräutigam verziehe, (für ihre Pflicht, so zu wirken, eingedenk auch solcher Herrenworte, wie Lukas 16, 10—12).

praktischer Unvermeidlichkeit. Sie blieben sich doch das „Israel Gottes", daß ich so sage, im Schattenriß. Und dann freilich in Verbindung mit dem „Menschlichen, Allzumenschlichen", das ja selbstverständlich auch zu ihnen, zu jedem nach seiner Individualität gehörte. Auch Zank und Streit war in der Gemeinde, ja zwischen den „Zwölf" selbst — auch bei wirklicher Liebesgesinnung — nicht zu vermeiden. Und *ψευδάδελφοι* blieben nicht aus!

Holl wird in allem Wesentlichen recht haben, wie er die jerusalemische Gemeinde, ihre Ansprüche zumal unter dem Einflusse des Jakobus, schildert[1]. Und doch halte ich seine Auffassung für zu eng. Er übersieht, daß die Zwölf oder die Gesamtgemeinde sich nicht nur an Israel halten, sondern Israel im wahren (messianischen) Sinne sein wollten. Das ist sehr zweierlei. Sie übernahmen die Verheißung, deren Erfüllung als vor der Tür stehend, alle Tage erwartbar ihnen durch Jesu Auferstehung verbürgt war, als wirklich Israel im nationalen Sinne geltende. Aber sie hatten durch Jesus verstehen gelernt, daß Israel Gefahr laufe, zu verspielen, was ihm „gelte". Sie durften nach ihrer Beurteilung der Gedanken Jesu das empirische Israel nicht preisgeben, hatten ihm vielmehr seinen Vorzug zu lassen bis in dem kommenden Gerichte entschieden werde, was es in der verwirklichten *βασιλεία τοῦ θεοῦ* noch bedeute, und sie mußten doch zugleich sich über es stellen, an sich, den Jesusjüngern, das Wesen des „Gottesvolks", das Israel „nach dem Geiste", anschaulich machen, vorleben was „Beruf" der Gesamtheit der Nation vollends jetzt in der „letzten Zeit" sei. Das ist das mächtige Selbstbewußtsein der Jerusalemer, der Zwölf und ihres Anhängerkreises gewesen, wie wir es auch in den Reden des Petrus nach der AG. durchklingen hören. In allen Abstufungen merken wir, von ihm: von demütiger, an Jesu Vorbild genährter Weise bis hin zu sehr egoistischem Hochmut und bloßer Ansprüchlichkeit. Man kann den Eindruck haben, daß Petrus in all seiner Unbeständigkeit ein Messianer ohne Falsch war! Die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, die Fanatiker der „Gesetzestreue", die Gesetzesdränger und -treiber mit denen Paulus auf Tod und Leben kämpfen mußte, die „Judaisten", waren auf dem

1) Die Hauptsache wäre nach Holl, daß sie, vorab die „Zwölf", sich für die maßgebenden Vertreter und Hüter der „Tradition" (der Kunde von Jesu, seiner Selbstdarstellung, seines Sinnes!) hielten und als solche auch herrisch geltend machten. Paulus hat das nicht abgelehnt, aber Unterschiede gemacht: 2. Kor. 5, 16 ff. sagt entfernt nicht, daß ihm der historische Christus im sog. sehr wichtig ge untergegangen sei. Die Worte Jesu sind dem Paulus sicher mystische nwesen, an sie ist Gal. 3, 1 zu denken. Der *χριστός „κατὰ σάρκα"*, der ihm „abgetan", ist der *χριστὸς κατὰ νόμον*. Da lag dann ein schwieriges Problem im einzelnen! Petrus mag dem Paulus „im Prinzip" dabei Verständnis entgegengebracht haben, in der Anwendung des Gedankens auf das praktische Leben der Gemeinde blieben dubia genug. Paulus lauscht auf das *πνεῦμα*, das „Wesen" des *χριστὸς*, aber die Zwölf haben das *πνεῦμα* so gut gekannt, wie er (AG. 15, 28). Wo lag die Möglichkeit einer Entscheidung, wenn Zweifel entstanden, wer das *πνεῦμα* im konkreten Falle auf seiner Seite habe?

anderen Flügel, daß ich so sage die „messianischen Streber" [1]). Jakobus mag ein Mann des „Buchstabens" gewesen sein, der es ehrlich für Pflicht hielt, zu „vermitteln". Es ist oft schon darauf hingewiesen, daß der Kompromiß auf dem Apostelkonzil eine Art von Totgeburt war (Haupt zeigt das besonders gut). Die *στῦλοι* sind darin echte Jesusjünger gewesen, daß sie — wie schon Deuterojesaja — nicht zweifelten, Gott sei „aller Menschen" Gott und wolle sie alle in seiner *βασιλεία* sammeln. Sie gedachten der vielen *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*, denen das Evangelium zu verkünden ihnen auch als Pflicht einleuchtete. So forderten sie von Paulus nur, daß er diesen das Minimum von „Gesetzesbeobachtung" auferlege, das ihre Ehrfurcht vor dem wahren Gotte anzuerkennen gestatte und es möglich mache, sie als Teilhaber an der Hoffnung auf Rettung (Begnadigung) durch den Messias in Liebe gelten zu lassen; auf „Gemeinschaft" in der Zeit vor dem Ende war es nicht abgesehen. Und doch war und wurde je länger je mehr diese das Problem der Gemeinden draußen. Die sog. noachischen Gebote bezeichneten die Forderungen, die Israel an den „Fremdling" (Heiden) im Lande stellte, wenn er teilhaben wolle an den „Früchten des Landes" [2]). Sie waren längst praktisch völlig belanglos geworden; sie gar den Heiden „draußen" aufzuerlegen, bedeutete im Grunde nur eine Wahrung des Scheins ihnen gegenüber; was man kleinlich finden kann, oder nur ängstlich, oder vielleicht gar seelisch groß. Bedeutsam für den Historiker ist immerhin, daß man daraus indirekt das Festhalten der Jerusalemer an dem Gedanken auch vom „Lande" Israels (d. h. den Glauben, daß Jesus dort, in Jerusalem selbst erscheinen und das „Reich aufrichten" werde) erkennt. Ob Jesus in dieser Beziehung ein Wort hinterlassen, ist nicht mehr auszumachen (vgl. Mark. 14,

---

1) Von den „Zwölf" als einzelnen Personen hat die Erzählung merkwürdig wenig festzuhalten gewußt. (Fast nur Petrus, allenfalls Johannes, ist für uns mehr als Name oder Figur) Ueber sie als Gesamtheit, also ihre so symbolisch wie real gemeinte „Stellung" ist ein Jesuswort in der Erinnerung geblieben, das sie spezifisch erhöht, ja das ihr „Selbstbewußtsein" unzweifelhaft übersteigern konnte, ich meine das Matth. 19, 28, Luk. 22, 30, wonach sie mit dem Messias, als die zwölf Beisitzer, das Gericht über die *δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ* halten würden. Sie mochten sich danach wahrlich als der „Adel" des „Gottesvolks" fühlen! Sollte das Wort in Jerusalem „gedichtet" sein, so würde es wundersamen Hochmut verraten. Es wird nicht gedichtet sein, hat auch keinen erkennbaren geschichtlichen (dogmatischen) Einfluß gewonnen. Das letztere ist nicht ohne Interesse, denn es verrät, daß die Zwölf nicht in persönlicher Weise Ehre beansprucht, nicht als Individuen sich vorgedrängt haben. (Worte Jesu, wie Matth. 18, 1 ff., [Mark. 9, 34 ff., Luk. 9, 46 ff.], 20, 25 ff. [Luk. 22, 24 ff.]; 23, 11 sind auch so gewissenhaft gebucht worden, wie das von den *θρόνοι*). Das „Dogma" von den Zwölf, oder den „Aposteln" hat sich rein sachlich und beschränkt auf Schematisierbares (Nachahmbares, „Grundlegendes" — die Tradition!) entwickeln können.

2) Ueber den Sinn der noachischen Gebote s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks III⁴, 1909, S. 178 ff. Bei ihm auch alles Nötige über die „*σεβόμενοι τὸν θεόν*" und ihren fundamentalen Unterschied von den eigentlichen *προσήλυτοι* (S. 172 ff.); letztere wurden beschnitten und dem „ganzen Gesetze" pflichtig, mit ihnen konnte jeder Israelit, auch der Pharisäer, essen — und sah doch in ihnen keine vollen Genossen, waren sie doch nicht „Abrahamskinder".

28 einerseits, AG. 1, 4 andererseits). Paulus scheint mit den Jerusalemern die Ortshoffnung geteilt zu haben, was am ehesten es verständlich macht, daß er offenbar im Gemüte an der Stadt dauernd hing. Die Kollekte, die er für Jerusalem sammelte, ist vielleicht von den Jerusalemern „verlangt" nach Art des Tributs, den die Diaspora und gewiß mindestens alle Proselyten, aber wohl auch diejenigen, die es mit ihrer „Gottesfurcht" ernst nahmen, jährlich dem Tempel sandten [1]). Daß man in Jerusalem ein Recht in Anspruch nahm, Pauli eigenartigen Apostolat zu prüfen, überhaupt möglichst weit die von den eigenen Emissären oder auch von Missionaren aus freiem Antrieb geübte Verkündigung von Jesus zu kontrollieren kann als schlichtes Pflichtgefühl verstanden werden, hängt aber doch tatsächlich gewiß mit an der Selbstbeurteilung als des geistlichen Vororts. Von der Organisation der „Zwölf" unter sich, wissen wir zu wenig, um sagen zu können, ob sie sich wie eine „Behörde" im „Volk der Heiligen", angesehen haben. Vielleicht bedeuteten sie sich für draußen einigermaßen was anderes als für die Jerusalemer Gemeinde als solche [2]).

---

1) Holl tritt S. 936—940, in Wiederaufnahme einer Idee der Tübinger Schule, sehr lebhaft und mit faszinierendem Scharfsinn für diese Auffassung der Kollekte ein. Ganz so sicher wie er, bin ich nicht. Es scheint doch wirkliche Armut in Jerusalem geherrscht zu haben, vielleicht Verarmung. Andererseits scheint Paulus nicht spontan eine Sammlung angeboten zu haben, Gal. 2, 10. Und eine gewisse Peinlichkeit muß der Sache in seiner Empfindung anhaften. Vielleicht hatte israelitischer Erwerbssinn in der Gemeinde zu Jerusalem sich theokratisch verbrämt.

2) S. hernach S. 350 Anm. 1. Das Merkwürdigste bei den Jerusalemern ist mir, daß sie — wie es scheint — sich als Gesamtheit keinen Namen gegeben haben. (AG. 24, 5: *τῶν Ναζαραίων αἵρεσις* ist ihre Benennung seitens ihrer Feinde im Volk). In Antiochia entstand die Bezeichnung *Χριστιανοί* AG. 11, 26 (nicht zu entscheiden ist, ob das als „Messianer" oder als „Christen" zu übersetzen ist: Haben die bekehrten Juden überwogen, Vers 19, so wird ersteres richtig sein, wenn schon „Heidenchristen", so letzteres; 26, 28 und 1. Petr. 4, 16 besagen nichts). Möglich, daß sich die Jerusalemer als die Ebjonim (*πτωχοί*) bezeichneten, Gal. 2, 10 (Holl, S. 939) oder auch kurzweg als „die Heiligen": Fast möchte man denken, daß Paulus gerade diese hochgemute Selbstbezeichnung bei ihnen vorfand und dann auf seine Gemeinden mitübertrug. (Man kann auch denken, daß die Jerusalemer sich „die Brüder" nannten, AG. 9, 30; 11, 1 u. ö.; vgl. Matth. 23, 8). — Die Unterscheidung der beiden „Urgemeinden" nach „Aposteln" und „Jüngern", wie Schütz tut, ist m. E. keine glückliche Idee: „Ebjonim und Christianer" hätte ich zum Titel genommen. Sollte man in Antiochia den Titel *ἀπόστολοι* aufgebracht und gerade auch auf die Zwölf oder die Gesamtheit der Jerusalemer Autoritäten angewendet haben (was wir daraus entnehmen, daß die Zwölf „Wandermissionare" gewesen, Matth. 28, 19, liegt keinesfalls primär darin, war nur im Einzelfall nicht ausgeschlossen: die Zwölf sind anscheinend überwiegend in Jerusalem geblieben!), so könnte das ein leiser Protest gegen allzu hohe Selbsteinschätzung der *στῦλοι* sein. Umgekehrt ist es ein Zeichen, daß diese sich auch zu bescheiden gewußt, wenn sie den Paulus als voll Ihresgleichen nach seiner Art gelten ließen. Haben sie ihm geglaubt, daß er vom Herrn in Person „berufen" sei, so müssen sie 1. gewußt haben, daß auch solche, die nicht zuvor schon *μαθηταί* waren, den Auferstandenen geschaut hatten (wohl viele der „Fünfhundert!), und daß auch andere als sie, die *μαθηταί* im besonderen Sinn, von ihm so „betraut" worden, daß sie sich mit ihnen auch zusammenfassen konnten. (Jakobus, „*ἀπόστολοι πάντες*" 1. Kor. 15, 5: um so sicherer

Ich habe noch eine weitere Linie zu verfolgen. Hat man zunächst zu betonen, daß die „Zwölf“ den Gedanken von der Jüngerschaft des Messias als einem Volke, als dem wahren „Israel“ inmitten des empirischen Israel zu vergegenwärtigen und wahr zu machen hatten, sich auch wirklich mit ihrer Gemeinde als „Volk“ (λαός) gefühlt haben, so muß sogleich hinzugefügt werden, daß das ein Ideal bedeutete, dem sie nur wie mit einer Geste genügen konnten. Sie haben versucht, die Jüngerschaft in gesellschaftlichem Liebesorganismus darzustellen und wirksam zu machen. Aber indem die Jüngerschaft „alles gemein hatte“, ist sie sehr bald sozial zusammengebrochen. Sie hat hernach, so weit wir sehen, äußerlich wieder gelebt, wie das Volk auch sonst. Ohne Zweifel hatte die Jüngerschaft begriffen, daß die Liebe die πλήρωσις τοῦ νόμου sei, aber sie genügte sich fortan, sie in Form der Gesinnung und Bewährung von Fall zu Fall (etwa nach den Regeln der Bergpredigt!) zu betätigen [1]). Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß die Gemeinde, in ihr vorab die Zwölf, sich dauernd bewußt geblieben, daß ihre „Gerechtigkeit“ besser sein müsse als die der „Schriftgelehrten und der Pharisäer“. Aber der Gedanke muß Platz gegriffen haben, daß sie soziale Experimente nicht machen sollten — sowenig wie Jesus es getan. Nur in einer Form haben „die da gläubig geworden“ AG. 2, 44 sich freilich definitiv gesondert. Nicht daß sie vom ἱερόν dem „Heiligtume“ Israels gelassen, aber sie ließen von der Synagoge! In der Apostelgeschichte ist davon die Rede, daß die Jerusalemer „täglich“ zum Tempel gingen, nie davon, daß sie auch in eine Synagoge gegangen! Petrus „predigt“ im Tempel, denn die Gottesdienstordnung bot dort geradezu ein Recht zu Ansprachen, jedem erwachsenen Israeliten. Auch in den Synagogen. (Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II⁴ 1907, S. 509 ff.). Paulus und die „Missionare“ haben „draußen“ deshalb stets die Synagogen aufgesucht. Nur um so merkwürdiger, daß wir von Petrus nichts Ähnliches hören. Er und die Gemeinde zu Jerusalem hat, so wird man ihr Verhalten deuten müssen, wie die Stadt, so den Tempel in Herrenanspruch wie ihnen (geistlich) „gehörig“ betrachtet. Aber die Synagogen waren ihnen an sich ein Aergernis; sie haben da gewiß nie bloß „demonstrieren“, bloß Anstoß geben mögen — so haben sie sie in Jerusalem beiseite gelassen —; nur wo die Sy-

---

ist, daß ihre Zwölfzahl [die Paulus gesprengt] speziell in bezug auf Israel ihren Sinn hatte [also auch trotz Paulus behielt]), sie müssen aber 2. von der „Heiligkeit“ eine nicht minder tiefe Vorstellung gehabt haben als Paulus, so daß sie seiner Beweisführung, daß auch seine Christusverkündigung „Heilige“ (echte Gläubige), ja sogar unmittelbar aus den Heiden, hervorbringe, Verständnis entgegenbrachten. Die beiden Urgemeinden, die Ebjonim und die Christianer, haben sich innerlich nicht allzu fern gestanden, so scharf sie auch einmal gegeneinander aufgetreten; keine war „überlegen“, dort ein Einschuß von judäischem Pflegma, hier von hellenistischem.

1) Man mag sich die große, so antithetisch wie thetisch gedachte Komposition des Matthäus vorstellen wie die magna charta des „wahren Israel“ und sich danach vergegenwärtigen, was die rechten Jerusalemer „gewollt“.

nagogen die „gewiesene" Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums waren, haben die Missionare sich ihrer „bedient". Die Christengemeinden hatten überall (auch in Jerusalem) ihre gottesdienstlichen Versammlungen spezifischer Art für sich allein. Sie feierten überall das Herrenmahl in geschlossenem Kreise. Daß sie bei dieser Feier auch die „Schriften" besprachen, sich wechselseitig aus ihnen erbauten, wer könnte es bezweifeln, AG. 2, 42; 18, 24. Denn bloß um aus ihnen zu „streiten", haben sie doch gewiß sie nicht „erforscht", sondern vor allem auch, um sich aus ihnen zu ermahnen und zu stärken: ohne das würden sie sich als das wahre Israel gar nicht haben deuten können. Es wird uns kein genaueres Bild von den „Versammlungen" zum „Brotbrechen und zum Gebet", AG. 2, 42, gezeigt, aber es ist kaum zu bezweifeln, daß die Feiern sehr früh ganz bestimmte Formen, den Charakter echter Liturgie gewannen. Der Höhepunkt war die Handlung mit dem Brote und dem Becher.

Wir sind hier auf dem Punkte wo der eigentlich einzigartige Vorzug der Zwölf sich zeigt. Sie allein waren die Zeugen der Urhandlung, der Stiftung der Feier durch Jesus selbst. Und es ist sehr wohl möglich, daß sie sie lange in dem selben Raum begehen konnten, wo sie sie grundlegend „erlebt" hatten. Paulus belehrt die Korinther ausdrücklich, daß ihm die Worte des Herrn „überliefert" seien: nicht *ὑπὸ*, aber *ἀπὸ τοῦ κυρίου* habe er „empfangen", was sie als die heiligen Worte der Feier kennen, 1. Kor. 11, 23, ein Mittelglied zwischen dem Herrn selbst und ihm ist im Spiele, nicht aus „Offenbarung" weiß er, wie die Worte lauten und was sie bedeuten, aber die sie ihm vermittelt haben sind ihm Bürgen, daß er die richtigen kenne. Hier lag der stärkste Anker der Autorität und Typizität der Zwölf in der *εκκλησία*[1]).

---

1) „Autoritäten" sind die Zwölf für die lehrende, Typen für die feiernde „Kirche". Der Unterschied ist natürlich fließend; man mag streiten, welcher Begriff an sich weiter reicht. — Sehr zu beachten ist, daß bei dem Abendmahl wieder die „Zwölf" sämtlich, Petrus nicht mehr als irgendeiner von ihnen, „Zeugen" für die Gesamtjüngerschaft, alle „Gläubigen" waren. Der Historiker hat Grund, das Abendmahl in den Mittelpunkt zu stellen, wenn an die Bedeutung der Zwölf gedacht wird. Es ist praktisch religiös lange der Kern und Stern der „apostolischen Tradition" gewesen. In ihm „erlebte" man alles vom Herrn selbst. Und sah zugleich die Namen der zwölf Apostel des „Lamms" eingetragen auf den „zwölf Grundsteinen" (*θεμέλιοι*) der „Stadt", wo man den Herrn wußte, Apok. 21, 14! (Die Art wie von der „heiligen Stadt" dem „neuen" Jerusalem Vers 2 geredet, das „Weib" [die Gemeinde] als die „Braut des Lammes" gekennzeichnet wird, beweist, daß das Abendmahl, diese Vorwegnahme des (Hochzeits-) Freudenmahls der Vollendung [das auch alle Tempelfreude überbietet, Vers 22!] die Vision letztlich regiert. Die „zwölf Apostel" sind in der Apokalypse ja rein dogmatisch gedacht [umgekehrt die drei „*στῦλοι*" Gal. 2, 9 noch „undogmatisch" d. h. persönlich; bei den „Zwölf" der Apokalypse darf man sachlich an Paulus mitdenken!]; die Hauptsache ist mir, daß die Apostel zum Vollbilde des Abendmahls gehöiten). — Beim Herrenmahl d. h. vielleicht nicht bei der „Mahlzeit" (Agape), aber bei der Feier mit dem Brote und Becher (die dadurch spezifisch „rituell" geworden sein dürfte!) sind sich auch Juden- und Heidenchristen

Ich habe das Stichwort erreicht, um das es zuletzt geht. Es ist nicht ganz leicht, die Linien auseinander zu halten, die sich in ihm begegnen, ja verwirren. Das Wort Matth. 16, 18 an Petrus stammt aus Jerusalem, das ist schon sprachlich nicht zu bezweifeln. Und wenn von dort, so auch aus dem Kreise der Zwölf. Aber es zeigt uns dann, daß man in ihm auch wußte, Jesus habe die Lösung (nicht vom Tempel, aber) von der Synagoge gewollt und den Mitjüngern hierbei den Petrus als Führer gezeigt. Die Gemeinde zu Jerusalem, von der wir füglich glauben dürfen, daß sie sich als „*ἐκκλησία*“ von Petrus gebildet, von ihm „geformt“ und in der ersten Zeit „geführt“ wußte, sie hat sich mit Recht als „Vorort“, als Urbild überhaupt der *ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ* gewußt, aber wohl gemerkt, auch nur der *ἐκκλησία*. Die Gemeinde zu Jerusalem wurde notgedrungen nur *ἐκκλησία*, sie wollte *λαός* sein! Nun freilich — doch da berufe ich mich auf meinen Aufsatz in der Harnackfestschrift — die Feier des Herrenmahls war kultisch von der wunderbaren Art, daß dabei jede Gemeinde sich fühlen konnte und sollte als „Volk“ und „Eins“ mit allen Gläubigen, ja auch mit den Engeln des Himmels und vorweg kostend die messianische Freude des Zusammenseins mit dem Herren. Soweit das begriffen worden, hat es die Wirkung für die Selbstbeurteilung der *ἐκκλησία* gehabt, daß sie glaubte sich religiös doch als das Ganze denken zu dürfen, wenn sie auch ethisch nur erst eine Teilform des „Volkes der Heiligen des Höchsten“ sei [1]). Wir wissen zu wenig von der Gemengelage der Gemeinde zu Jerusalem (s. etwa AG. 21, 20), zu wenig Konkretes zumal von den Zwölf, um ein Urteil wagen zu dürfen, ob die Entwicklung der Gemeinde dort zu dem engen Ebjonitismus, dem bloß nationalistischen Messianertum hätte vermieden werden können. „Denk-

begegnet und haben sich da als *ἓν σῶμα Χριστοῦ* trotz sozialer Besonderung empfunden. (Wenn Paulus mit Titus Gal. 2 und Trophimus AG. 21, 29 in Jerusalem „brüderlich“ aufgenommen worden ist, so liegt doch darin, daß unbeschnittene „Gläubige“ selbst dort vom Herrenmahl nicht ausgeschlossen waren. Das gehört mit zur Charakteristik der „Jerusalemer“!)

1) Ich möchte den Gedanken nicht unausgesprochen lassen (entwickeln kann ich ihn hier ja nicht), daß die Typizität der Apostel (ihrer *ἐκκλησία* als feiernder) eher gegolten hat und früher bedeutsam geworden ist, als der ihrer Autorität. Ihm konnte ein Paulus sich viel direkter erschließen als dem letzteren. Das Ur erleben der Zwölf dessen, was das Abendmahl immer neu als Erleben der Gemeinde sein sollte, die Gewißheit der stetigen *παρουσία* des Herrn bei dieser Feier, hat immer den Untergrund der *ἐκκλησία* gebildet. Es ist fast zweifellos, daß die „Liturgie“ des Abendmahls, die „die“ Kirche hernach zeigt, auf Jerusalem zurückgeht. Aber auch die Forderung der „successio apostolica“ für das (Bischofs-)Priesteramt hängt mit der Typizität der Zwölf in bezug auf das Höchste, Seligste, was die *ἐκκλησία* „besitzt“ und bietet, zusammen! Ich meine, der Theolog habe neben dem Juristen (Sohm) besonders darauf zu achten, was die „Feiern“ der ältesten Christenheit und von ihr her „der Kirche“ bedeutet haben. Die Sakramentsidee sieht Sohm kaum! — Das eigene Erleben der Gemeinde von dem „gegenwärtigen“ Herrn ist bald Theorie geworden. Der Enthusiasmus konnte sich nicht behaupten. Er hatte die Gefahr, sich in die Mysterienfrömmigkeit zu verlieren. Im Dogma hat sich das „Sakrament“ verengt, aber doch auch gewahrt. (Und das „Dogma“ verlangte dann wieder Garantien sui generis d. h. dogmatischer Art).

bar“ wäre gewesen eine Entwicklung, in der es der Sache Jesu wahrhaft gedient hätte, daß sie vorab auf eine Nation eingestellt war. Die Christenheit hätte gerade dadurch eine geistige Größe in der Geschichte gewinnen können, die allem ein anderes Gepräge gegeben hätte, als wir im weiteren Verlauf der „Kirchengeschichte“ sehen [1]). Aber es ist auch im Gedanken der *ἐκκλησία* ja noch zu differenzieren. Er befaßt beides in sich, den des qahal und der k’nischta der Juden. Wenn Jesus in dem Worte an Petrus, wie ich speziell in dem Aufsatz in den Stud. u. Krit. 1922 zu zeigen im Auge hatte, an „seine“, eine in der Schrift behandlung ja neue, doch aber der Form nach der Synagoge vergleichbare k’nischta gedacht hat, so hat er den qahal des Gottesvolks nicht vergessen, sondern ihm sein „Abendmahl“ substituiert [2]). Für dieses hat Petrus keinen „Auftrag“ gehabt, und wir sehen auch nicht, daß er irgendwie, etwa für die Liturgie, dabei von Bedeutung geworden wäre [3]). Möglich daß das Festhalten am Tempel einer Voll-

1) Ueber Jesu „Nationalismus“ ist auch noch manches erst zu sagen. Er ist nicht sowohl die historische „Schranke“, als die bedeutsame und ernstlich zu würdigende Form seines Messiasbewußtseins. Jesus wußte sich bloß „gesandt“ zu Israel, Matth. 15, 24 vgl. 10, 6 (das Wort beide Male nur bei Matthäus, aber das beeinträchtigt nicht, daß es als echt hingenommen werde!). Das hat für ihn den Gedanken nicht ausgeschlossen, daß er der ganzen „Welt“, auch den Heiden, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bringen werde. Ihm war Israel, um so modern zu reden, das „heilig Herz der Völker“. Solcher Gedanke ist nicht Partikularismus, bei ihm vollends nicht stiller nationalistischer „Hochmut“. Wir könnten in der Ethik damit jedem Volke von sich ein Bild als „wahres Israel“, eine Individualgestalt des „Volks der Heiligen“ zeigen, Matth. 21, 43, und daraus das Ideal überhaupt des Gedankens der „Nation“ entwickeln! Doch das ist ja hier nicht weiter zu verfolgen. Nur darauf ist eigens hinzuweisen, 1. daß Jesus natürlich selbst keinerlei „Theorie“ im Sinne getragen hat, aber auch 2. daß die Geschichte ein Moment an Jesu Intuition oder sittlicher Empfindung zum Verdorren gebracht hat, das wir wieder aufnehmen sollten. Jedes Volk ist nach seiner gottgewollten Art ein (der) Träger der der Welt geltenden Verheißung! Für Jesus war Israel nur der Erstlingsträger derselben als eines Ehrenpflichtgedankens, Matth. 8, 11, 12. Wie weit die Zwölf ihn dabei begriffen haben, ist eine Sache für sich. Die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* und die *ἀπὸ Ἰακώβου* nach Antiochia gekommenen Gal. 2, 4, 12, sind ihnen schwerlich einfach gleichzusetzen; vielleicht waren beide nicht einmal einfach richtige Interpreten des Jakobus. Ihnen galt offenbar, daß die Heiden Proselyten werden müßten, Israel kurzweg in seiner empirischen Art „der“ Träger des Heils sei und bleibe. Aber selbst Paulus hat davon einen Rest behalten. Was für Jesus Glaube an eine verlierbare Mission seines Volkes war, zuletzt kaum noch bange Hoffnung für es, ist dem Paulus ein Dogma, das nur in den zeitlichen Projektionen ein Geheimnis in sich trage, Röm. 11, 25 ff.

2) Mit gelindem Schreck sehe ich, daß ich in meinen früheren Aufsätzen, verführt durch „die“ *ἐκκλησία*, stets „die“ nicht „der“ qahal gesagt habe. Ich hatte versäumt das Lexikon nachzuschlagen: das Wort קָהָל ist Maskulinum!

3) Noch ein letztes Wort mit Bezug auf Petrus. Eine erstaunliche Phantasie verrät R. Schütz, S. 73. Als „ersten Stein im Bau der christlichen Kirche“ habe die „Apostelgemeinde“ ihn empfunden und von da aus das Wort Matth. 16, 18 gedichtet. In einer Anmerkung fügt er hinzu: „Der Fels auf den Christus als Bauherr seine Kirche gründete, wie man es darstellte, trug dem Petrus göttlichen (sic!) Charakter ein. Denn für jüdisches Bewußtsein war Jahwe der Fels der Gemeinde.“ Folgt eine ganze Reihe von Stellen, wo Jahwe wirklich als צור für Israel und seine Frommen gepriesen wird. Aber wenn Schütz im

auswirkung der Abendmahlsidee bei den Jerusalemern gewehrt und speziell zu ihrer nationalistischen Verengerung beigetragen hat; sie wurden praktisch religiös zur bloßen Sonderk'nischta [1]). Paulus hat die historische

Text fortfährt: „Der Felsgrund und das Gebäude sind Korrelate", so trifft man das Bild vom Gebäude gerade im A. T. beim Gedanken vom „Felsen" nicht. (Auf Matth. 7, 24, 25 darf Schütz sich berufen). Es ist wirklich nur ein Einfall, daß das Wort über Petrus von jenen Worten der „Schriften" aus zu verstehen sei. Wenn die Gemeinde zu Jerusalem es dann wenigstens nicht Jesu in den Mund gelegt hätte, oder gesorgt hätte, daß man nicht erführe, wie Jesus einen schon vorhandenen (vielleicht früher aus unbekanntem Anlaß von Jesus selbst ihm gegebenen) Beinamen dem Simon nur bestätigt (Matth. 16, 18: „*κἀγὼ δέ*", „auch" ich aber, ja auch ich *λέγω* usw.). Aber vor allem ist zu bemerken, daß an keiner einzigen Stelle des A. T.s Jahwe als „Fels" in Verbindung mit dem Ausdruck „Gemeinde" (קָהָל, *ἐκκλησία*) bezeichnet wird. Es handelt sich überall um Einzelne, die Gott als „ihren" צוּר preisen. Die LXX fassen eine Anzahl der Stellen so auf, daß sie den Ausdruck meinen gar nicht übersetzen zu sollen, ja sie nehmen ihn einfach *μετωνυμικῶς* für „Gott" (zuweilen sagen sie *φύλαξ*, Luther: „Hort"; nirgends bieten die LXX *πέτρα*!). Und Petrus soll gar „göttlichen Charakter" kraft des Beinamens in den Augen der dichtenden Gemeinde gehabt oder gewonnen haben! Wo in weiter Welt verrät sich so etwas? Matth. 16, 19? Das heißt zu viel in das *δέειν καὶ λύειν* hineingeheimnissen! Auch mir ist glaublich, daß dieser Vers in Jerusalem zu dem echten Jesuswort hinzugedichtet ist, scl. als Auslegung (Vergröberung) des Sachgedankens von den „Schlüsseln" des Himmelreichs („Oeffnen" der Schriften; s. zu dem Bilde auch AG. 17, 3 und meine Ausführungen Stud. Krit. S. 120 ff.). Wellhausen hat Recht, daß dieser Vers die Auffassung des Petrus als maßgebenden Gesetzesinterpreten verrät. Man kann wahrhaftig nicht sagen, daß das N.T. ein phantastisches Bild von Petrus zeichne. Eher fällt auf wie sehr er in Grenzen als Autorität erscheint! „Die Zwölf Apostel des Lammes" werden die *θεμέλιοι* aller Christenhoffnung (s. S. 348 Anm. 1); in bezug auf sie als (frühzeitig) unpersönlich gewordenes, bloß titelhaftes Kollegium hat Schütz Petrusphantasie ein gewisses Recht; „Petrus" als solcher ist dann allenfalls „einer" der *θεμέλιοι* (*πέτραι*). Wir dürfen freilich glauben, daß gerade er persönlich nicht so in den Hintergrund getreten ist, wie sein „Verschwinden" im N.T. zu denken schier auffordert. Im 2. Jahrhundert entsteht eine ganze apokryphe Petrusliteratur. Aber mit der Zeit kommt ja freilich überhaupt eine weitschichtige Apostelliteratur auf. Man denke an R. A. Lipsius dreibändiges Werk „D. apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden", 1883—90.

1) Für die Jerusalemer Gemeinde scheint mir noch charakteristisch, daß sie trotz der Ortsanwesenheit der Zwölf so deutlich als „ganze" immer sich geltend macht. AG. 6, 5; 9, 30; 11, 1, 18, 22; 15, 2, 4, 7, 22; 21, 18—22 — stets bemerkt man, daß die „Brüder" als Gesamtheit agieren. Nicht als ob die Gemeinde ungegliedert geblieben wäre. Es erscheinen früh *πρεσβύτεροι* (11, 30; 15, 2, 4, 6; 16, 4; 21, 18). Und Jakobus ist ja offenbar bestallter „Leiter" (*ἐπίσκοπος* ohne den Titel). Aber schon dies, daß er mit den Zwölf gewissermaßen „kollegialisch" zusammenrücken und auch ihr „Vorsitzender" werden konnte, deutet auf eigentümliche Verfassungsverhältnisse. Die Gemeinde ist anscheinend im Prinzip „demokratisch" geordnet. Das mag ein Nachhall der Idee sein, daß sie sich als *λαός* denken solle. Steht hinter dem allem bewußte Zurückhaltung der Zwölf? Verstanden sie ihre Aufgabe als „Dienst am Wort" ausdrücklich so, daß sie nur „persönlich", nur beratend, geistig-geistlich zu wirken hätten? Es ist ja mehr als merkwürdig, wie wenig wir von den einzelnen (außer Petrus, daneben Johannes, allenfalls auch dessen Brüder Jakobus) überhaupt hören. Der Schluß ist kaum zu vermeiden, daß sie als Individuen nur etwa im Sinne einer stillen (oder auch heißen) Frömmigkeit und Freude gegen den Herrn „bedeutend" gewesen, daran hatte die Chronik dann kaum ein Interesse. Ich möchte denken,

Bedeutung, dem Ekklesiagedanken als ganzem voll aufgeachtet zu haben, so daß er ihn den „Heidenchristen" unverkürzt vermitteln konnte! Aber, seine Grenze war, daß er sich an der ἐκκλησία als solcher genügen ließ. Er hat von vorneherein eingewilligt, daß „nur" eine ἐκκλησία, eine christliche Kultgemeinde, unter den Heiden empirischen Bestand gewinne. Damit hat er zwar allem nationalistischen Mißverstande mit dauerndem Erfolg einen Riegel vorgeschoben. Aber er hat eben darum dem Einströmen des Mysteriengeistes nicht ebenso sich entgegenzustellen vermocht. Und das hat unübersehbare Folgen bis zur Gegenwart gehabt. Er selbst hat die ἐκκλησία so sittlich klar und religiös geheimnisvoll erfaßt, daß er noch jedem, der von der Kirche „gelehrt" hat, auch Luther, weit überlegen geblieben ist. Aber er hat darin der Christenheit einen Charakter gegeben, der doch ihrem Herrn nicht Genüge tut, daß sie durch ihn bis auf weiteres einfach „die Kirche" geworden ist.

---

daß auch die im ganzen N. T. bemerkbare Unsicherheit der Abgrenzung von ἀπόστολοι und μαθηταί damit zusammenhängt, daß die Zwölf nicht „hervorragen" wollten, scl. nicht im Sinne des „Regiments". Sie wollten μαθηταί sein und bleiben, dies freilich urbildlich, vorbildlich und als „berufene" Typen und „Autoritäten". (Ich halte es auch darum für keinen glücklichen Gedanken von R. Schütz die beiden Urgemeinden nach dem Gedanken der „Apostel" und „Jünger" titelmäßig zu unterscheiden). Für gar nicht ausgeschlossen halte ich, daß die Zwölf in ihrem Verhalten zu „ihrer", der Jerusalemer Gemeinde bestimmt gewesen sind von einem Jesuswort wie Matth. 23, 6—12. Ueberhaupt darf man wohl stärker als geschieht den Gedanken von ihnen sich gestalten lassen durch Heranziehung solcher Elemente der Evangelien, die Geist und Form „ihrer" Gemeinde, bzw. ihres Verhältnisses zu dieser, zu beeinflussen geeignet waren. Die Gemeinde mag dabei manches an ihnen mißverstanden oder auch gemißbraucht haben. Vollends seit Petrus sie verlassen (sich von ihr gewendet?) hatte. Aber es ist auch nicht ausgeschlossen, daß die Zwölf als solche anderen Gemeinden gegenüber stärkere Autorität in Anspruch nahmen als in Jerusalem selbst. (Wir sehen da nicht deutlich genug. Vielleicht daß die Gemeinde zu Jernsalem nach außen hin mit ihnen sich zum Teil nur deckte).

BINDING SECT. AUG 13 1965

BR
141
F4

Festgabe von fachgenossen und freunden Karl Müller zum siebzigsten geburtstag dargebracht

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY